

52109

73

PANTHEON

FILOZÓFIAI ELMÉLMÉNYOK

1

A
SZEGEDI EGYETEM
FILOZÓFIAI INTÉZETE
KIADÁSA
1947

TARTALOM.

A filozófia szabadsága. <i>Földes-Papp Károly</i> -tól	3
Egy magyar filozófiai forradalom tragédiája. <i>Horkay László</i> -tól	14
A kétarcú ember. <i>Simon Péter</i> -tól	23
Shaftesbury. <i>Prohászka Lajos</i> -tól	35
A szellem. <i>Hegel G. F. W.</i> -tól	73
<i>Pascal</i> Gondolataiból	79

*

A PANTHEON füzetei

a szegedi tudományegyetem Filozófiai Intézetének költségén
időhöz nem kötött sorrendben jelennek meg.

Szerkesztője és kiadója

DR. HALASY-NAGY JÓZSEF,

a szegedi egyetemen a filozófia ny. r. tanára és a Filozófiai Intézet
igazgatója.

*

Kéziratok a Szegedi Egyetem Filozófiai Intézetébe
(Szeged, Baross-utca 2., III. 22-25.) küldendő.

*

Kéziratokat se meg nem őrünk, se vissza nem küldünk.

*

Minden egyes cikk tartalmáért szerzője felel.

*

Jelen 1. füzet megjelent 1947. június 2-án.

52409

73

PANTHEON

FILOZÓFIAI TANULMÁNYOK

1

A
SZEGEDI EGYETEM
FILOZÓFIAI INTÉZETE
KIADÁSA
1947

A filozófia szabadsága.

1. Mi sem természetesebb és magától értetődőbb, mint hogy a filozófiának szabadnak, függetlennek, elfogulatlanoknak kell lennie. Ezért a filozófia szabadságáról beszélni tulajdonképpen pleonazmus, hasonló ahhoz a megállapításhoz, hogy „a víz nedves“, vagy „a test kiterjedt“. S hogy mégis évezredek óta minduntalan kényszerül az ember használni ezt a pleonazmust, tehát hangsúlyozni a filozófia szabadságát, ez a körülmény arra a tényre hívja fel a figyelmet, hogy a filozófia megléte és sajátos szerepe nincs éppen minden emberi tényezőnek inyére. Vannak emberi vonatkozások és érdekek, melyek ellenséget látnak a filozófiában, vagy ami még rosszabb: eszköznek tekintik s igyekeznek mindenáron szolgálatukba kényszeríteni. A filozófia ezért megszületése óta állandóan védekezni kénytelen a szabadságát fenyegető veszély ellen. Ez a veszély: a különféle balítélet.

A filozófia ugyanis lámpagyújtás a sötétségben s az így kigyulladó fény mellett az Egészre irányuló összefüggések áttekintése. Az értelem a filozófia egyetlen fénye, világossága; az intuíció pedig, vagy bármi más értelemen kívüli mozzanat csupán olaj a fényt adó lámpában. Minden lámpafény táplálkozik valamilyen energiából, de a fény mégis mindig más, több, mint maga a tápláló energia: célja annak. Eképen az értelem célja. Az olajnak fénné kell válnia a lámpában: ez a rendeltetése. Az intuíciónak is értelemmé kell átfőrnödnie, különben nem tölti be szerepét és így fabatkát sem ér.

Két érdekes jegye van tehát a filozófiának: hogy fényesség, világosság, azaz értelem, és hogy az Egészre irányuló áttekintés. Tehát nem minden értelmes elmemunka filozófia, hanem csak az, amely az egészre irányuló áttekintés; s viszont nem is minden egészre irányuló áttekintési szándék filozófia, hanem csak az, amely az értelem fényét használja.

Vannak emberi hatalmasságok, melyek egyik vagy másik vonatkozásban hasonlítanak a filozófiához, s e hasonlóságban sok megtévesztő balítélet rejlik. Ilyen emberi hatalmasság a vallás és a tudomány, továbbá a művészet, közelebbről annak egy nagy ága, az irodalom s végül mint a legnyilvánvalóbb emberi hatalmasság: a politika.

2. A vallás általában szintén mindig az Egészre irányuló magatartás (s ennyiben hasonlít a filozófiához), ámde nem az értelem segítségével, hanem a hit által, tehát értelemen kívüli tényező erejével (s ennyiben alapvetően különbözik a filozófiától). Hogy azonban a vallás és a filozófia különbségét jobban megértsük, behatóbban

is meg kell vizsgálnunk mind a hasonló, mind az elválasztó mozzanatok. Az a megkülönböztetés ugyanis, hogy a filozófia az értelemmel, a vallás pedig a hittel (azaz értelmén kívüli tényezővel) igyekszik az Egész áttekintésére, csupán általános közhely s könnyen zavart is kelt, mintha a filozófiának semmi köze nem lenne az értelmén kívüli, ú. n. irracionális tényezőkhöz, sem a vallásnak az értelemhez. Pedig éppúgy vannak irracionális filozófiák, mint ahogy vannak olyan vonatkozásai a vallásnak, pl. a tan megfogalmazása, melyek sajátosan értelmi funkció eredményei. A vallás mint élmény, mint érzélem vagy érzület semmiképen nem ellentétes a filozófiával, hiszen a filozófia is lehet irracionális mélységben gyökerező, sőt kérdés, hogy egyáltalán lehet-e nem az. A vallásnak tanbeli része, a teológia szintén sok rokonságot mutat a filozófiával. Különösen a középkori keresztyén skolasztika teológiája van át áthatva az értelem formáló erejétől. Még az sem elválasztó körülmény, hogy a vallás külső szervezet formájában is jelentkezik, mint misztikus közösség, vagy — keresztyén szóval — egyház. Ugyanis a filozófia is fölveheti ezt a külső intézmény-köntöst s a történelem folyamán sokszor fel is vette. A modern filozófiai társaságokat mint bágyadt s legtöbbször heterogén közösségeket figyelmen kívül hagyva, ott vannak az antik filozófiai iskolák, melyek némelyike szinte inkább ezoterikus közösség volt, mint bármelyik egyház. Gondoljunk csak a pythagoreus szektára, vagy az egyéb számos ókori bölceleti iskolára. A filozófia éppen klasszikus virágzása idején, az antik világban kimondottan korporatív jellegű tan volt.

Nem, a filozófia és a vallás közti különbség — mert mégis érezzük, hogy van lényeges különbség a kettő között — nyilván másban keresendő, mint akár a hit és az értelem indokolatlan elválasztásában, akár pedig külső, szervezeti meghatározottságban.

Bárhogyan is vizsgáljuk a dolgot, végül is arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy csupán egyetlenegy lényegbevágó körülmény miatt van alapvető különbség a valódi filozófia és bármilyen vallás között s ez az, hogy a vallás lényegileg mindig tekintélyre támaszkodó magatartás, a valódi filozófia pedig nem ismer el semmiféle tekintélyt sem, hanem kizárólag az értelem önbizonyosságára épít.

Az ú. n. „kijelentett” vallásokban, mint a keresztyénség, a mohammedanizmus, a buddhizmus, stb. a szent vagy kanonikus könyvek, vagy ezek mellett maga a vallási szervezet képezik az irányító tekintélyt. A szent iratokkal nem rendelkező, primitív népvallásokban pedig a szokás, a mult esetlegességének meghatározó ereje jelenti — tudva vagy tudattalanul — a tekintélyt. Egyébként is a szokás, a hagyomány minden vallásban tekintélyerejű, legalább is gyakorlatilag. A vallás ezért gyakran együtt jár a konzervatívizmussal való hajlammal.

Igen, a tekintély jelenti az egyetlen alapvető, elvi különbséget a filozófia és bármilyen vallás között: a vallás mindig tekintély által meghatározott, a filozófia pedig szabad, független. Így értjük meg helyesen azt a tényt, hogy az Istenben mélyen hívő és bízó Sokratest miért ítélhette halálra Athén népe „istentelenség” vádjá miatt. Azért, mert a korbeli közzvallásosság hite a hagyomány tekin-

télyéhez igazodva nem fogadta el igaznak a minden tekintély nélkül, azaz filozófálva megtalált és megformált sokratesi egyéni istenhitet. Így történt aztán, hogy a világ egyik legistenfélőbb emberét, kultúránk egyik legnagyobb etikai géniusát egészen hitvány és selejtes emberek „istentelenség” miatt halálra ítélték.

De Husz, Servet és Bruno szintén valamennyien mély pietással hittek Istenben, vallásosak voltak, ámde egyéni módon: a vallás tekintélyjellege nélkül, vagy egyénileg értelmezett tekintélyjelleggel. Máglyájukat tehát nem a vallás általában, sem a vallás hitbeli, vagy szervezeti vonatkozása, hanem egyedül tekintélyjellege gyűjtötte meg. A vallás nem tűr lázadást a tekintély ellen még akkor sem, ha a lázadónak igaza van. S ha valláson kívüli tényezők nem befolyásolták volna a történelmet, vagy ha mégis nem lett volna az igazságnak akárhányszor minden vallási tekintéllynél nagyobb ereje, akkor az emberiség ma is az ősi, primitív vallás tekintélyének bűvölete alatt élne. Ámde a vallást is nyomon kíséri a közös emberi sors, a változás, a mulandóság, s minden vallási tekintélyt idővel újabb, erősebb, korszerűbb vallási tekintély vált fel. A tekintélyt jelentő tényező tehát változó, csupán az a körülmény állandó, hogy a vallás általában tekintély által megformált, tekintélyhez igazodó.

A filozófia azonban az értelem világossága, még hogyha e világosság táplálkozik is intuicióból, hitből, azaz irracionális forrásból. A hit viszont nem világosít meg semmit, bármennyire is ragaszkodik a vallás e megtévesztő szóhasználatához a hittel kapcsolatban, mint-hogy egyedül az értelemnek van világossága, fénye; a hitnek csak melegsége van, amivel viszont az értelem nem rendelkezik. De egyre soha sem támaszkodhatik a filozófia: tekintélyre; még a hívő ember, sőt a tekintélyalapon hívő ember „filozófiája” sem. Ezért még a középkori keresztyén skolasztika filozófiája is minduntalan igyekszik tekintélymentes, azaz kimondottan az értelem bizonyosságához igazodó lenni. Az aztán más kérdés, hogy mennyiben sikerül ez a skolasztika filozófiájának. Mindenesetre e siker mértékétől függ, hogy mennyiben tekinthetők e szellemi vállalkozások filozófiának s mennyiben nem.

A filozófiának lényegéből eredően örök idegenséget kell látnia minden tekintélyben, tehát a vallási tekintélyben is.

A vallás tekintélyjellege ugyanis állandóan igen veszélyes balítéletekkel fenyegeti a filozófia szabadságát. Ilyen balítélet a vallás tekintélyjellegében az, hogy a vallás mellett nincs önálló filozófiára szükség, tehát hogy a filozófiának egyedül az ad létjogot, ha igyekszik a vallás álláspontját védeni az ész előtt.

A vallás tekintélyjellegéből következik egy további balítélete a filozófiáról, az, hogy a filozófia nemcsak nem szükséges a vallás mellett, de egyáltalán nem is lehetséges. E ponton a vallás igyekszik minden érvet felhasználni, csakhogy mennél inkább bizonyítsa az értelem gyengéjét, sőt egyenesen hiábavalóságát. Még a filozófusok tételeit és fejtegetéseit is felhasználja, azokét, akik valaha is az értelem határaitól vagy korlátaitól nyilatkoztak. E vonatkozásban a vallás a legteljesebb székepszis művelődésünk kez-

dete óta mindmáig. A vallásnak ez az értelemellenessége ugyanis kimondott szkepticizmus.

Van a vallás tekintélyjellegében aztán olyan előítélet is, amely közvetve támadja a filozófia szabadságát. Ilyen az a hiedelem, hogy a vallás — természetesen mindig az az egyetlen vallás, melyhez a hitvalló egyén tartozik — abszolút, tévedhetetlen, örök, isteni, melylyel szemben bármily más állásfoglalás, tehát akár a filozófia, akár egy másik vallás pozíciója csak relatív, téves, mulandó, emberi. Azzal a nyilvánvaló ténnyel, hogy ez a hiedelem ellentmond a történelmi valóságnak, mely szerint a legellentétesebb és legkülönbébb vallások is egyaránt abszolútnak, tévedhetetlennek, öröknek és isteni-nek vallják magukat, egyetlen vallás sem törődik. Ezért a tekintélyvallás nemcsak filozófiaellenes, de egyben az összes többi vallásnak is ellene van.

Azzal sem törődik a tekintélyvallásnak ez a gőgös abszolutizmusa, hogy még a saját határain belül is temérdek válfaja lehet a hiedelmeknek, miért is lehetetlen találni két azonos vallásos élményt. A hit gőgje ezért minden gög között a legindokolatlanabb és legvisszataszítóbb. A mellett a vallás abszolutista hiedelméből következő gög igen veszélyes is, minthogy fanatizmus hőfokán van a tekintélyvallás legtávolabb a filozófiától, mert itt van legtávolabb a szellemtől. Bizony soha egyetlen fogalommal nem éltek még annyira vissza, mint ezzel, hogy „isteni”. Jól tudja ezt a humanista, ezért hát mire sem vigyáz oly igaz lelkiismerettel, mint hogy a tévedésekre egyaránt alkatilag hajlamos emberi vonatkozásokat csupán azért, mert tárgyük emelkedett, fenséges, vagy esetleg épp Istenre irányult, „isteninek”, azaz „abszolútnak” és „öröknek” nevezzen. S minthogy mindenki a maga vallásos fogalmait tartja „isteninek”, „abszolútnak”, a humanista emelkedett szelleme irtózik ettől az önhitté vált terminustól s indokolt alázattal tudja, hogy beszélhetnek a tekintélyvallás fanatikussai akármit, e sárgolyó lakói sem égből pottyant könyvvel, sem a legnagyobb próféták álmait és látomásait tartalmazó művel soha nem juthatnak túl az emberi lehetőségeken, s hogy épp ezért mi sem emberibb, sőt nevetségesen emberibb, mint amire az emberek oly könnyen rámondják, hogy „isteni”. És mert ez így van, a tekintélyvallás soha nem békülhet meg a filozófiával. A vallás tekintélyjellege szükségkép véget ér ott, ahol az igazi filozófia kezdődik. Sokrates példája éppúgy bizonyítja e tétel igazságát az ókorban, mint Brunóé az újkor hajnalán.

3. A vallás mellett másik nagy tekintély a tudomány. S bár a tudománynak lényege, hogy az értelem fényét használja s ne ismerjen el más világosságot, mint a rációt, mégsem lehetne azt mondani, hogy a tudomány mentes volna minden balítélettől. A tudományok fejlődése ezt eléggé bizonyítja.

Ha a modern terminológia alapján különbséget teszünk matematika, természettudomány és szellemtudomány között — s ez a sorrend körülbelül létrejövetelük időrendjének is megfelel — a filozófia számára mindhárom tudomány más és más veszélyt jelent.

a) A matematika kezdettől fogva bővölete alatt tartotta a filozófiát. E bővület oka a matematika exaktsága, ami örök nosztalgiája

volt a különféle korok filozófiáinak. A filozófia szabadsága számára tehát a matematika minden tudomány között a legnagyobb veszélyt jelentette s még ma is jelenti. A matematika ugyanis a filozófiáról megtévesztő balítéletet gyökereztetett meg még a tudósok köztudatában is. Ez a matematikai balítélet körülbelül így fogalmazható meg: a filozófiának exaktságra kell törekednie, minthogy annál igazabb, tökéletesebb, mennél jobban megközelíti a matematika exaktságát. Iskolapéldája ennek a balítéletnek Spinoza, aki még az etikát is „geometriai módon“ igyekezett tárgyalni. De a néhány-száz esztendő óta kitevő újkori gondolkodás történetében különösen újra meg újra felbukkanó jelenség ez a matematikai balítélet. A filozófia ennek hatásaképpen újból és újból nekilendült, hogy feljusson a matematikai exaktság örök csúcsára. Természetes aztán, hogy minden kísérlet után vissza kellett hullnia reménytelenül. A modern filozófia valamennyi abszolutista törekvése — tudva vagy tudattalanul — egyaránt ennek a matematikai balítéletnek a hatását mutatja. S azok az igyekvések is, melyek dörgedelmesen hangsúlyozták a filozófia „szigorú tudomány“-jellegét, mint legutóbb az ú. n. fenomenológia, mind idetartoznak. Ezek az irányzatok valamennyien a szóban levő matematikai balítélet áldozatai, még hogyha itt-ott volt is némi részigazság bennük. A mi magyar Pauler Ákosunk sem volt mentes ettől a balítételtől még akkor sem, ha egyébként nem rendelkezett kellő jártassággal a matematikában. A balítélet átható erejét épp az mutatja, hogy felszívódott a filozófia minden részébe.

Amde a matematika kimondottan formalisztikus tudomány, sőt a legtökéletesebben az. Exaktságát épp e tökéletes formális jellegének köszönheti. S ezen a ponton vált megtévesztővé a matematika a filozófia számára, minthogy figyelmen kívül maradt az az elválaszthatatlan összefüggés, ami az exaktság és a formális jelleg között fennáll. Bármilyen emberi elmemű csak oly mértékben válhatik exakttá, amily mértékben formálissá lesz. Jól tudja ezt a modern fizika, melyben megvan a törekvés a legteljesebb exaktságra, s ezért tudatosan igyekszik matematikai jellegűvé válni, de ugyanakkor ismeri az elmatematizálódás formalizmusának veszélyét s ezért korrektívumként állandóan érintkezésben van ellentétével, ill. helyreigazítójával is, a kísérleti fizikával. A matematika tudatos vagy tudattalan bővölete alatt levő filozófia számára azonban nem volt lehetőség a korrektívumra s ezért minden esetben helytelen célok felé tört és így szükségképp meddő maradt. Létrejött ugyan az ilyen filozófiai gondolkodás ellenhatásaképpen a kísérleti fizika szerepéhez hasonlóan az ú. n. induktív filozófia, vagy az empirizmus, de a két filozófiai törekvés — az elméleti és kísérleti fizika termékeny kapcsolatától eltérően — merőben elkülönült egymástól s így mindegyik irány a maga egyoldalúságának áldozata lett.

A matematikai előítélet tehát hamis eszményt, hamis célt vilantott meg állandóan a hatása alatt levő filozófia előtt s ezáltal a filozófiát gyakran eltérítette attól, hogy sajátos tárgyára és sajátos módszerére rátaláljon. Az ilyen filozófia szükségképpen formalisztikus lett s ezért meddő maradt. A filozófia ugyanis soha nem hagy-

hatja figyelmen kívül kettős meghatározottságát, hogy t. i. az értelem világossága és az Egészre irányuló áttekintés, a nélkül, hogy meddővé ne váljék. A matematika pedig nemcsak hogy nem az Egészre irányuló áttekintés, de megtévesztő egyetemessége mellett is mindennek csak egyetlenegy vonatkozása érdekl: a formális oldala, annak is csak mennyiségi jellege. Ami azonban ennyire egyoldalú, ennyire egyszempontú és egy-ügyü, hogyan tölthetné be annak a filozófiának szerepét, amelynek sajátos lényege, hogy az Egészre irányul, tehát soha nem lehet egyszempontú, egyoldalú, s legkevésbé a formális, vagy éppen mennyiségi struktúra érdekl, hanem a minőségi, a lényegre, sőt az egzisztenciára vonatkozó meghatározottság. Századunk irracionalista törekvései s mindenekfölött az egzisztencia-filozófusok épp abból a meddő formalizmusból akarják a filozófiát kiemelni, amibe a matematikai balítélet hatása alatt helytelenül kitűzött célok és abszolutista törekvések juttatták.

A filozófia számára tudatosítani kell tehát a matematikai balítéletet s nyilvánvalóvá kell tenni, hogy más a matematikai és más a filozófiai racionalizmus, helyesebben kifejezve: a racionalizmus mást jelent a matematikára s mást a filozófiára nézve. A mai irracionalista visszahatások ugyanis szintén egyoldalúak s ugyancsak veszedelmet jelentenek az igazi filozófia számára, amennyiben ezek sem tesznek különbséget a kétféle racionalizmus között. Pedig ha a filozófia igyekszik az értelem világosságára — s nyilván ez a törekvés nevezhető racionalizmusnak —, ez semmiképpen nem azonos azzal az igyekezettel, ami végül is formalisztikussá s ezért a lényeget illetően semmitmondóvá tette a filozófiát.

b) A természettudományok szintén jelentenek veszedelmet a filozófia számára, amennyiben ezek is a maguk szempontját igyekeznek rákényszeríteni a bölcseletre. E természettudományi szempont: az érzéki tapasztalat mindenható uralma, tehát a már említett empirizmus. E tárgynál nem kell sokat időznünk, minthogy itt már felfedett és köztudomású, sőt történelmileg is alaposan megformált a problematika. Inkább egy eddig kevésbé hangsúlyozott vonatkozásra mutassunk rá, arra, hogy a természettudományok hallatlan tekintélye és népszerűsége főként azokból a közgazdasági és politikai következményekből adódik, melyek a természettudományokat követték útjukon, ezért különösebben is kifejlett e tudományokban a gög. A filozófiának azonban óvakodnia kell attól, hogy megirigyelje a természettudományok népszerűségét és tekintélyét, jól tudva azt, hogy ezt a rangot tudományonkívüli tényezők adják. Egyébként pedig az a veszély, hogy a természettudományok külön-külön, vagy éppen együtt kisajátítják a filozófia célját és szerepét, amire az újkori történet folyamán valóban sok kísérlet történt, egyre inkább önmagától elenyészik a tudományok haladásával szükségképpen együttjáró, tehát egyre nagyobb elkülönülés és specializálódás miatt. A filozófia létjogának elismerését illetően tehát a természettudományok egyre szerényebbek lesznek, bár inkább arról van szó, hogy szükségesnek tartanak egy spenceri vagy ahhoz hasonló „szintetikus” tudományt, amely egybefogja a szerteágazó tudományok eredményeit. A természettudomány művelői általában ilyen enciklopédikus

szerepet szánnak a filozófiának, vagy az újkor elején meghonosodott szóval „induktív” jellegűnek tekintik, mint a saját tudományukat. A filozófiának valóban vállalnia kell ezt a nem is nagyon hálátlan szerepet, csupán azt a balítéletet kell visszautasítania, mintha a filozófia csak ennyi volna. Nyilvánvaló, hogy a filozófia immár nem mondhat ellent általánosan elfogadott természettudományi tényeknek és igazságoknak, sőt azokból állandóan okulni köteles. Ámde a filozófia nem a szaktudományok eredményeinek összeillesztője, mint az említett „szintetikus filozófia” tévesen hitte. A természettudományi módszerekkel és exaktsággal meghódított részek soha nem teszik ki az Egészet, még megközelítőleg sem. Ehhez végtelen sok elmeaktus kellene, ami az időnek is végtelen sorát, azaz a végtelenséget igényelné s már ezért is lehetetlen vállalkozás. A filozófia mint az Egészre irányuló áttekintés merőben más módszerrel jár el.

c) Ami pedig a tudományok harmadik csoportjának, a szellem-tudományoknak a filozófia szabadságát fenyegető balítéletét illeti, könnyen boldogulhatunk, minthogy ezek a tudományok a legártalmatlanabbak a filozófiára nézve. Szerényebbek is, mint a természettudományok, mivel kevésbé exaktak. A gyakorlati élettel pedig — az egy jogtudományt kivéve — alig van kapcsolatuk. A filozófiához egyébként közelállnak, sőt legtöbbször, mint a pedagógia, esztétika, társadalomtudomány, stb. nem is nélkülözheti a filozófiai megalapozottságot. Némelyikük pedig, mint pl. a filológia és a lélektan, egyenesen segédtudománya a filozófiának. Épp e jellege miatt tett már ugyan kísérletet e két tudományág arra, hogy a filozófia szerepét magára vállalja. Nietzsche pl. jórészt a filológiát igyekezett a filozófia rangjára emelni, Freud pedig lélektani kutatásainak eredményeit általánosította a filozófia módjára valóságos világnézeté. E kísérletek azonban e nagy mestereknek sem sikerültek, az epigonoknak pedig még kevésbé. A filozófia szabadságát tehát mégsem képesek veszélyeztetni. Egyébként is csak javára lehet a filozófiának, ha mennél behatóbban tájékozódik a filológia és különösen a némileg természettudományi jelleggel is rendelkező lélektan eredményein.

4. Érdekes, hogy nincs egyetértés azok között, akik a filozófia „szigorú tudomány”-jellegét hangsúlyozzák. Ugyanis vagy a matematika befolyása alatt teszik ezt s akkor a logikát tekintik alapfilozófiának; vagy a természettudományok hatása alá kerülnek s ez esetben egyszerűen szintetikus természetmagyarázattá lesz szemükben a filozófia, hasonlóan egy jól szerkesztett természettudományi enciklopédiához; vagy szellemtudománynak tekintik, s akkor az emberi szellem produktumainak (történelem és kultúra) magyarázataképpen szükségszerűleg csupán történelembőlcséletté és kultúrbőlcséletté válik, erős lélektani megalapozottsággal.

Nyilvánvaló, hogy mind a matematikával rokon logika, mind a természetmagyarázat, mind pedig a kultúrjelenségek értelmezése valóban része az igazi filozófiának, sőt éppen ezek biztosítják a filozófia tudományjellegét. Ámde sem az nem helyes, ha e három rész közül az egyik magát tekinti egyetlennek, tehát a filozófiának, amire

pedig igen sok példát mutat a filozófia története; sem az nem lehet a filozófia igazi megvalósulási módja, hogy e három vonatkozás közül az egyik rákényszerítse a maga sajátos szempontjait és módszerét a többire is, amire szintén igen sokféleképpen történt már kísérlet. Különösen ez az utóbbi eset kísértett több ízben a filozófia története folyamán. Az egész filozófiát matematikai igénnyel és módszerrel tárgyaló bölcselet a XVII. században, vagy a természettudományi célkitűzésű „monista” törekvések a XX. századfordulón, avagy az ugyancsak egy emberöltővel ezelőtt nekilendült „szellemtudományi” filozófia mind ezt a téves egyoldalúságot mutatja. Az egyoldalúság pedig mindig egyetlen szempont általánosítása s ezért a filozófia szabadsága számára korlát, téves balítélet. Nem szabad szem előtt téveszteni, hogy a filozófia az Egészre irányuló áttekintés, s az Egész fogalmában a részek mind egyaránt benne vannak.

5. S ha ez így van, akkor a filozófia talán a részek összerakosgatása Egésszé? Egyáltalán nem. Akik ily helytelenül ítélnék, azok kezén a filozófia holt ismeret- vagy spekulációhalmazzá válik, valami egyetemes enciklopédiává. Pedig semmitől sincs olyan távol a filozófia, mint a holt lexikonszerűségtől. Az efféle törekvés jelent legmegtévesztőbb előítéletet a filozófia szabad megvalósulása számára, minthogy figyelmen kívül hagyja azt a körülményt, hogy a filozófia mint az Egészre irányuló áttekintés szükségképp világnézet is, a legigazabb és legteljesebb világnézet; a világnézet pedig, ha valóban az, szükségképpen eleven, vitális erő. Igen, az igazi filozófia élet, vitalitás s hogy valóban azzá legyen, meg kell szabadulnia a tudományok balítéletétől is. A filozófia számára a tudomány csak segédtudomány, eszköz, holt alap, mégha kötelező segédtudomány, nélkülözhetetlen eszköz s elkerülhetetlen alap is. A filozófia nemcsak tudomány, jóllehet, azok eredményeivel szükségképpen élnie kell; a filozófia vagy kevesebb, vagy több, mint a szaktudomány, de semmiképpen nem azonos vele.

Hasonló belátásból indul ki az a törekvés, mely a filozófiát művészetnek, illetve, minthogy írott vagy beszédben kifejezhető tárgyról van szó, irodalomnak tekinti. Van e szándékban is némi igazság, de csak részigazság.

Az irodalom igen nagy hatalom, mely jelentősen alakítja, formálja az emberi lelkeket, a társadalom életét, a kultúrát s az egész történelmet. Ragyogó az a dicsőség, ami az irodalom nagyjainak homlokát világszerte övezi. A filozófus sikere sohse lehet oly nagy, kiterjedt, eredményes és gyors, sőt hasznos, mint a szépiróé, azon egyszerű oknál fogva, mivel mérhetetlenül kisebb a filozófia olvasótábora, mint a szépirodalomé. S épp ezért is csábítást és kísértést jelent az irodalom a filozófia számára. Egy megtévesztő körülmény pedig még növeli e csábítást: vannak világraszóló filozófusok, akik filozófus-jellegüktől függetlenül, tehát esetlegesen, csak úgy mellesleg egyben igen kiváló írók is voltak. Ilyen — hogy csak a legnagyobbakat említsük — Platon, Marcus Aurelius, Montaigne, Schopenhauer és Nietzsche. Ezeknél az „írástudó” filozófusoknál nem lehet különválasztani az írásművészetet a filozófiától, minthogy mindkettő elválaszthatatlan a személyiségüktől. Ebből azonban egy-

általán nem következik az, mintha a filozófiának nélkülözhetetlen feltétele lenne, hogy a szépirodalom minden sajátos igényének és szempontjának is megfeleljen. Mily sok egészen kiváló filozófus van, aki az írásművészet legszemernyibb képességével sem rendelkezett s azért századokat, vagy talán ezredek tart hatása alatt. Aristoteles éppúgy távol maradt a szépirodalomtól, mint Locke, Spinoza, Leibniz, vagy éppen Kant. Sokrates meg éppen nem írt semmiféle művet. S ki merné mégis azt állítani, hogy ezek nem voltak igazvérig filozófusok? Sőt Aristoteles és Kant, vagy akár Sokrates mélységben és általános művelődési hatásban is vetekszik az irodalmi lehetőségek csúcsára emelkedett Platonnal, Montaigne-nyel, Schopenhauerrel, vagy Nietzschevel. Másrészt olyan világraszóló író is akad, akinek alig volt köze a filozófiához, mint pl. Petőfi. Nyilvánvaló tehát, hogy más az irodalom és más a filozófia, mégha vannak is olyan kiváló lángelmék, akik a két külön sajátosságot egyesítik személyiségükben. Ezek azonban ritka kivételek.

Az irodalom gögjét és teljes félreértését a filozófia iránt híven fejezi ki egy anekdóta.

— Mi a különbség a tárcaíró és a filozófus között? — kérdezi egy belletrista.

— Az — úgymond —, hogy a tárcaíró minden héten megír egy ötletet, a filozófus pedig egész életén át ír egy ötletet.

Aki a filozófiában csak irodalmat igényel, az éppúgy nincs tisztában a filozófia fogalmával, mint aki — mert erre is van eset — az irodalomban viszont filozófiát keres. Sőt, ez utóbbi sem az irodalom, sem a filozófia fogalmát nem látja tisztán. Ha ugyanis nem lehet irodalmi szempontokkal festészetet művelni, holott mindkettő sajátosan művészet, tehát egymással mégis csak rokon, hogyan lehetne az irodalom szempontjait a filozófiára rákényszeríteni, ami még távolabbi terület? Még kevésbbé lehet a filozófiát szemponttá tenni az irodalomban. Mi sem reménytelenebb, mint célul tűzni ki az irodalmi nagyságok filozófiai kategóriákba bűjtatását; keresni Petőfi, Shelley és Petrarca, vagy Jókai, Flaubert és Dickens „filozófiáját“. Csak olyan írók filozófiájával foglalkozhatunk, akik egyben filozófusok is voltak, mint Platon, Schopenhauer, Byron, Goethe, Madách. Ez azonban már nem az „irodalom filozófiája“, hanem kimondottan filozófusok filozófiája, csak az ő kivételes esetükben ragyogó írásművészettel is kifejezve. Ámde féltehetségek kezén hogyan sikkadna el a filozófia sajátossága!? Az ilyen modoros, alap nélküli törekvésektől és ambícióktól meg kell tehát védeni a filozófiát, annak igazi, örök lényegét: szabadságát.

6. Végül a politika részéről is veszély fenyegeti a filozófia szabadságát, sőt talán a legnagyobb veszély.

Az első tekintetre ugyan problémának látszik, hogy a politika egyáltalán érintkezhetik-e a filozófiával, hiszen a politika a leggyakorlatibb magatartás, viszont a filozófia sajátosan elméleti. Valóban nem is minden politika keveredik a filozófiával, csak az, amely egyben világnézet is akar lenni. Pedig a világnézeti politika, vagy helyesebben a politikai világnézet mélyén két különálló s egymással össze nem téveszthető, sőt egymásra vissza nem vezethető

mozzanat rejlik: a sajátosan politikai elem, tehát egy bizonyos érdekszövetség, és az általános emberi világnézeti igény. A kettő végelemzésében merőben más, minthogy egy bizonyos embercsoport társadalmi és gazdasági érdekének azonossága semmiképpen nem jelenti *eo ipso* világnézeti igényű azonosságát is. Az utóbbi mozzanat ugyanis számtalan tényezőtől függ. Egészen más a világnézeti igénye a vallásra hajlamos embernek és a vallás iránt közömbösnek, a műértőnek és a művészet iránt kevésbé fogékornak, az önzőnek és az altruista alkatúnak, a tudósnak és a gyakorlati embernek, a műveltnak, a félműveltnak és a műveletlennek, stb., stb. Az öröklött, alkati, sorsbeli és művelődési tényezők ezer és ezer fajtája mind alakítja és formálja az emberek világnézeti igényét. S ugyanakkor a világnézeti legkülönbözőbb embereknek éppúgy lehet egy-ugyanazon gazdasági érdekük, mint ahogy az igen rokon világnézeti igényű emberek gazdasági érdeke, tehát politikája a legellentétebb formákat mutathatja. Semmi sem annyira végiggondolatlan s indokolatlan tehát, mint a politikai világnézet. A világnézet ugyanis, hasonlóan tökéletes megnyilvánulási formájához, a filozófiához, az Egészre irányuló áttekintés. A politika pedig ugyanakkor nemcsak hogy nem irányul az Egészre, hanem még a részletnek is csak egy körülhatárolt részletére, sőt arra is csupán a térnek és időnek egy igen piciny kis pontján. S hogy még nagyobb legyen az ellentét a politika és a filozófia között, azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a filozófiában cél az értelem, a megvilágosodás, a politikában viszont csak eszköz, az érvényesülni igyekvő akaratnak, a hatalom birtoklására törekvő váagnak eszköze. Semilyen vonatkozásban nem rokon tehát a politika a filozófiával, s amikor egyes politikai irányok mégis világnézeti rangot igényelnek maguknak, tulajdonképpen önellentmondót akarnak. A politika mint világnézet feltétlenül hamis általánosítás, a politikumnak saját szempontjain és határain történő túlkapása. A politikumnak semmi jogcíme és illetékessége nincs arra, hogy világnézeti alappá váljék, mint ahogy sem a szőke emberek, sem a kancsik, sem a két méter magasak nem formálhatnak maguknak egy külön közös világnézetet csak azért, mert ők szőkék, kancsik vagy két méter magasak. Épp így nem lehet külön saját világnézetük az énektanároknak, a géplakatosoknak vagy akár a fizikai munkásoknak, a szellemi munkásoknak s a dologkerülőknek. Ámde ugyanakkor valószínű, hogy a politikájuk viszont közös lesz a műveltségileg, alkatilag, tehát világnézeti ugyan különböző, de gazdasági vonatkozásban egymással hasonló terhek alatt szenvedő összes énektanároknak, ugyancsak közös lesz a géplakatosoknak, vagy általában a fizikai munkásoknak, közös lesz a szellem birtokosainak s végül külön a dologkerülőknek. Még az is természetes, hogy a közös terhek alatt görnyedő fizikai és szellemi munkások közös politikai táborban tömörüljenek közös politikai problémáik megoldása céljából. De hogy e politikai egyformaság miatt világnézeti is uniformizálódjanak, erre egyrészt semmi szükség sincs, másrészt ez nem is lehetséges.

Mi sem ellentmondóbb tehát, mint a politikai cél szolgálatában álló „filozófia”. Ez valóban önellentmondás, fából vaskarika. A filo-

zófia egyetemessége, minden korlát felettsége — az emberi képességek végességéből adódó korlátokat leszámítva — mitől sincs távolabb, mint a politikától. Épp ezért nincs ellentmondóbb és az elfogulatlan ember számára visszatetszőbb vállalkozás, mint egy politikai érdek számára kiagyalt filozófia. S akik ilyen szerepre vállalkoznak, hogy filozófiát gyártanak egy érdekszövetségnek, mint Rosenberg Alfréd tette, akármennyire is lelkesen teszik ezt, szubjektíve talán „igaz“ módra, a történelem leggroteszkebb figurái, mert jogtalanul visszaélnék az emberiség légegyetemesebb s ezért is legtisztesebb ügyével, a filozófiával és annak szabadságával.

Az igazi filozófus becsületes szabadságára és függetlenségére idézzük emlékezetünkbe Nietzsche találó szavait: „Seine Kraft steigt wie eine Flamme bei Windstille gerade und leicht aufwärts, unbeirrt, ohne Zittern und Unruhe“.

Földes-Papp Károly

Egy magyar filozófiai forradalom tragédiája.

I.

A mult század második negyede csodálatos korszak volt a magyar életben. Valami határtalan életerő mutatkozik, bárhová nézünk, a nemzet életében. Mintha egy csapásra akarta volna pótolni a magyar mindazt, amit hosszú századok harca, küzdelme közben kényszerűen mulasztott. Csodálatos alkotó, teremő korszak! A zajló politikai élet, a gazdasági törekvés elevensége, a gazdasági élet fejlődése, erős üteme csak vetülete és következménye annak a zibongásnak, forrongásnak, amely akkor a magyar lélekben forrott. Az irodalomban szinte gombamódra állanak elő a nagyok, a magyar szellem, a magyar irodalom legjobbjai. Mozgásban, forrongásban az egész tudományos élet, hogy aztán végre a 30-as évek beköszöntésével mozogni, forrogani kezdjen a magyar honban legelfelejtettebb tudomány, a filozófia is.

Elvéve ugyan, a *Tudományos Gyűjtemény* hasábjain, a 30-as évek előtt is jelenik meg egy-egy filozófiai elmélkedés. De igazi élet itt is csak a 30-as évekkel kezdődik, amikor is megjelenik a porondon Hegelnek és a magyar hegelistáknak félelmetes ellenfele: *Vecsey József* debreceni professzor. Kisebb-nagyobb lélekzetű elmefuttatásai állandó támadások a hegeli filozófia ellen. Ám a hegeli tábor is sajtót kap az *Athenaeum* és a *Figyelmező* megindulásával 1837-ben. A szerkesztő ugyanis ügyes elterveléssel e szépirodalmi lapokba a csemege mellé belopja a legkomolyabb szellemi táplálékot, a filozófiát. És a fiatal nemzedék két lelkes tagja — mindkettő Hegel-rajongó — szigeti Wurga János körösi és Tarczy Lajos pápai professzor igyekezett is Hegel gondolataival felkelteni az érdeklődést a filozófia iránt.

Természetesen hamarosan elkerülhetetlen lett a harc a két szembenálló fél között. A nagy irodalmi harc, melyet *Hegeli-pör* néven tartott számon a közvélemény, itt zajlik le nagyobb részben, aminthogy itt is kezdődött, az említett két szépirodalmi lap hasábjain. Folyt is ez a harc határtalan hevességgel és éles feleselgetéssel mindaddig, míg a szerkesztők meg nem unták.

Ez volt különben az első kísérlet, hogy a nagy közönség bevonassék nálunk filozófiai vitákba. Sok köszönet nem volt benne. Bár a vita a hegeli gondolatokat illetően pusztán a felszínen mozgott, bár a hangnem nem mindig érte el a filozófusi emelkedettséget és csak arra volt jó, hogy derűt keltsen a nagyközönségben a hegelianusok rovására; arra mégis jó volt ez a nagy nyilvánosság előtt lefolyt perlekedés, hogy figyelmet keltsen széles rétegekben a magyar

filozófiai törekvések iránt, és ráadásul még azzal a pozitív és fel nembecsülhető haszonnal is zárult, hogy ennek nyomán kialakult az egységes magyar filozófiai nyelv.

Mikor ugyanis a vita megkezdődött 1838-ban, minden filozófus a maga egyéni nyelvén beszélt. Abban egyek voltak, hogy minél kevesebb idegen szót használjanak és lehetőleg minden idegen szónak megkeressék a magyar megfelelőjét. Nagy hevükben gyártották is az új szavakat rakásra. Ezek közül, mint szokott lenni, egyesek meghonosodtak, mások feledésbe merültek. És bizony ha a tudat, öntudat, bölcsészeti szavaknak örülünk is, hogy meghonosodtak, egy cseppet sem sajnáljuk viszont, hogy ma is kategóriáról beszélünk rovat helyett, atomizmusról testpercesség helyett, idealizmusról észképvitatás helyett, stb.

Még az egyes, ma már szokványos filozófiai terminusokat sem használták egyöntetűen. Így például a *tudat* és *öntudat* kifejezés ma legismertebb és legeggyöntetűbb szavaink egyike. Abban az időben azonban a közfelfogás ezeket a fogalmakat nem szentesítette. Tarczy Lajos már mai jelentésük szerint használja azokat, tehát a német *Bewusstsein* és *Selbstbewusstsein* megfelelőjeként. De Tauber Károly e fogalmakra az *eszmélet* és *öneszmélet* szavakat alkalmazza, Wurga János pedig a *tudalom* és *éntudalom* kifejezéseket, mely utóbbi Terray Károlynál *öntudalom* alakjában fordul elő. Terray* elfogadja az öntudat szót is, de a német *Gewissen* megfelelőjeként. Tauber is használja a tudat szót, de mai jelentésétől eltérő értelemben a tudás szó helyett. Ennek megfelelően ő abszolút tudás helyett *általány tudatról* beszél, az abszolútot általányra magyarosítva. Ime, a bábeli zűrzavar csupán egy fogalommal kapcsolatban! Hogy is érthették volna meg egymást ezek az emberek, mikor nem volt egységes fogalmi rendszerük!

Ha tehát semmi más jó nem származott volna a Hegel filozófiája körül támadt nagy vitából, már ez egyedül is eléggé nem méltányolható eredmény lett volna, hogy a bábeli zűrzavar helyére egymást értő filozófiai köznyelv lépett, amely aztán egy olyan gazdag kibontakozást tett lehetővé az 50-es években, amilyen az Erdélyi János filozófiai munkássága volt.

Különben is általában véve hegelistáink és elleneik egyaránt jót akartak: a magyar filozófia javára a legjobbat: kivezetni a magyar filozófiát elmaradt állapotából, európai nivóra emelni komoly és céltudatos munkával. Hogy miként az irodalomban, a filozófiában se kelljen tovább a magyarnak szégyenkeznie más népek előtt. Egyedül a kivitelben, a cél elérésének módjában volt köztük nagy a különbség.

Megértjük a hegelistákat is, ezeket a lelkes fiatalokat, akik —

* Terray Károly losonci professzort eddig csak Térey álnéven ismerte filozófiai irodalmunk. Ilyen néven írta legszámtottevőbb munkáját, az *Elmélet és szemlélődést* is. Kiadóra váró munkáiban: *A hegel gondolat sorsa hazánkban*, kutattam ki kilétét, s állítottam egyben méltó emléket ennek a méltatlanul feledésbe merült névnek.

valamennyien külföldet járva — hatása alá kerültek a nagy Hegel-kultusznak, és akik elég fiatalos jóhiszeműséggel képeseknek érezték magukat arra, hogy a szerintük csúcsnak tartott hegeli gondolkodás magasságára egy csapásra fel tudják emelni a magyar filozófiát. De megértjük ellenfeleiket is, kik — amúgy is meglehetősen szkeptikusan tekintvén Hegel filozófiájára — csak lassanként, fokról-fokra akarták nevelni, felerősíteni a magyar filozófiát a nagy nyugati népek szintjére. A nemes szándék aztán menti mindkét részről a vitázás/hevét, a magyar tudományosság szeretete megbocsátja gyengeiket, s feledtetni nem egyszer a tárgy komolyságához éppen nem illő hangnemet. Az ellenfelek ugyanis nem nagyon kímélték egymást a vita hevében, sőt egyszer-egyszer még a legkeményebb személyi sértegetéstől sem riadtak vissza.

A nagy pör folyamán, valószínűleg külföldi mintára, egy új műfaj is jelentkezett: a filozófiai pamflet. Csaplovics József írására gondolok itten, amely szellemességével és jó stílusával méltán vonja magára figyelmünket, mint egyik legérdekesebb mozzanata a Hegel körüli magyar harcnak.

Csaplovics szlovák származású bécsi hivatalnok volt. Hivatására nézve ügyvéd, aki főleg gazdasági kérdésekkel foglalkozott, s irogatott nemcsak magyar, hanem latin, német és szlovák nyelven is. Éppen ezért annál inkább meglep kitűnő stílusa. Termékenysége jellemző, hogy nem egyszer szinte a maga egészében ő írta a „Századunk“ című folyóiratot. Ebben jelent meg *Philosophiai leckék* című cikksorozata is, amelyben nem mindennapi elmeéllel űz gúnyt az új filozófiából, így többek között a Hegel gondolataiból is.

E pamfletjét különben a filozófiának amaz igénye ellen írta, amely szerint a filozófia olyan értelemben alapvető tudomány, hogy arra kivétel nélkül mindenkinek szüksége van. Hogy aztán ne csak ezt az igényt, hanem magát a filozófiát is gúnytárgyává tegye, egy filozófust (Ph.) szerepeltet, akinek az a tiszte, hogy három gazdasági pályára készülő testvért (A, B és C) előzetes filozófiai oktatásban részesítsen azon elvnel fogva, hogy „philosophia — bölcsesség nélkül — úgymond — csak *oktalan állatoknak* és igen ostoba s rossz mezei gazdáknak kellene lennetek“.

A pamfletnek a legszellemesebb részlete, a Hegelről szóló rész pedig hangzik így:

„10. §. Ph. Az *idea* valami igen nagy. *Idea* nélkül semmi sincs a világon. A nagy Hegel (*vegyétek le kalapotokat*) az egész bölcseséget is csupán ideákra alapította, s látod milly finomul, milly éleselműleg, milly helyesen. Ugyanis:

1. A *logica* az *idea* tudománya *önmagában véve*.

2. A *természetphilosophia* az *idea* tudománya *másképlésében* (Anderssein) tekintve.

3. A *szellem philosophiája* az *idea* tudománya, melly a *maga másképléséből önmagába visszatér*.

11. §. C. Mi az a *másképlés* s a *másképlésből önmagába visszatérés*?

Ph. Tehát nem érted? Oh simplex simplicissima! Hisz ez valami igen egyszerű. Ha pl. köpönyegedből nadrágot csináltatsz: akkor a

köponyeg már más, mint előbb volt; s ha a nadrágból ismét köponyeget csináltatsz, akkor az visszatért *másképlétéből*. Így az ideák is másképp szabathatnak, foltoztathatnak és készíthetnek. Ezt nem érted?

12. §. C. De miért nem mondja a nagy Hegel *világosan*, amit mondani akar?

Ph. Ennek oka van ám! A philosophusok nem írhatnak mindenkinék számára világosan, mert azután nagyon is sok bölcs lenne a világon, s végre mindnyájunknak összesen nem volna mit *ennünk*, mert bölcsek nem foglalkoznak étel- és italkészítéssel, hanem csupán a bölcseség ambrosiájával."

Ez a kis broszúra is mutatja a nagyközönség állásfoglalását a hegeli pörben. A hegeli pör első menetében vitán felül az ellenzők: Vecsey József és Szontagh Gusztáv győzedelmeskedtek, nevetség tárgyává téve a lelkes fiatalokat: szigeti Wargha Jánost, Taubner Károlyt és Szeremlei Gábort. (Közülük a legkiválóbb elme: Tarczy Lajos magában a pörben már nem nyilatkozott, mert felesleges hatóságának kívánságára a filozófiától visszavonult.) A második menet viszont a szabadságharc leveretése után Erdélyi János vezérsege alatt a hegelisták elsőprő diadalát hozta meg.

II.

Erdélyi János mindenesetre külön fejezet a mult század filozófiájának történetében. Jelentőségét és munkásságát eddig még nem méltatta eléggé a magyar filozófiai irodalom. Schöner Magda monográfiát szentelt ugyan neki „Erdélyi János élete és művei” címen. E munka azonban szétfolyó, hiányzik belőle a jellemző és összefoglaló erő. Így Erdélyi Jánosban éppen azt nem látja meg, ami neki lényege: az átfogó, gondolatokban gazdag, egyéni meglátásokban is bővelkedő nagy magyar gondolkodó főt. Erdélyi János filozófiailag legjobb méltatásával Bartók Györgynél találkozunk, aki az *Erdélyi Múzeum* 1915. évi első számában „Erdélyi János gondolkodása” című értekezésében ismertette Erdélyi filozófiai munkásságát. E méltatás hibája egyedül a távlat hiánya. Erdélyi János igazi megértéséhez a kulcsot ugyanis az adja meg, ha figyelemmel vagyunk egyfelől elődeinek munkásságára, másfelől pedig saját filozófiai pályafutására. Csak így értjük meg igazán nagyságát és vállalkozásának horderejét. *Erdélyi János volt ugyanis az első, aki a magyarnak önálló filozófiát akart adni és ezt meg is tudta volna valósítani.* Mindene megvolt hozzá: szemléletes, zamatos magyar nyelve; széles, átfogó elméje; s a magyarság szellemével való szerves egysége, kongenialitása. Hiányozni nem is hiányzott más, egyedül a cél eléréséhez szükséges makacs, nem alkuvó céltudatos törekvés. És ez épp elég volt ahhoz, hogy idő előtt elnémuljon a magyar filozófia mérhetetlen kárára.

Jól indult pedig. Érett fővel, 37 éves korában lesz, egy kis bujdosás után, Sárospatakon a filozófia professzora, miközben ugyanabban az évben kiadja a Magyar Közmondások Könyvét, a nemzet bölcseségének közmondásokban kikristályosodott gazdag tárházát.

A hazai bölcsészet jelene című könyvében 1857-ben meghirdeti filozófiai forradalmát, melynek megalapozásaként lázas munkával fog hozzá a magyar mult filozófiai törekvéseinek feltárásához. De csak a XVII. századig jut el. 1863-ban ugyanis otthagyja a filozófiát, visszatér az irodalomhoz: a könyvtárossággal az irodalmi tanszéket vállalja. Így lett belőle fájo magyar torzó, félbemaradt nagyság, igazi gyümölcsözésig el nem jutott östehetség. Hej pedig de szüksége lett volna még arra a haláláig fennmaradó 5 évre is a magyar filozófiának!

Elég olvasni „A hazai bölcsészet jelene” című munkáját, hogy az ember lássa írójának nagy kvalitásait. Világos fogalmazás, kemény kritikai készség párosul benne nagyvonalú elgondolással, megalapozott látásokkal. Meglep az öntudatos hang, a bölcs belátás. Olyan ember szól e munkában, akinek rendelkezésére áll a magyar nép széles skálájú, gazdag elmélkedésre alkalmas tősgyökeres nyelvezete, és emellett világos tájékozódás a kor szellemi áramlatainak, filozófiai törekvéseinek tekintetében. Olyan ember munkája ez, aki gazdag hatásokat kapott innen is, onnan is, de tud és mer a maga lábán állni, mert meggyőződése, hogy a magyar a filozófiában is tud a maga ura lenni. Eppen ezért nincs számára megdöbentőbb és lesújtóbb dolog, mint a szellemi szolgaság. „Reszketek ama szellemi szolgaság előtt — vallja öntudatosan —, melybe már eddig is süllyedtünk, hogy eszméink, gondolataink sincsenek, mielőtt idegen könyvet át nem lapoztunk.”

Órá nem is mondhatta senki, hogy szolgája bárkinek, akár például Hegelnek, bár legtöbb termékenyítő hatást éppen őtőle vett. Nem is restelli, hogy Hegel szellemében filozofál, mert hiszen Hegel nem egy gondolatában a magáéra ismer rá. Miként ki is nyilatkoztatja erre célözva: „Mondhatnék... magamról is annyit, hogy előbb voltak afféle meggyőződéseim gondolkodás után, mint tanulmányaim könyvből.” Így tudott egyén maradni Mesterét követve is, mert urrá vált az anyag felett, amit kapott, amit átvett, és egy percg sem volt önállóság nélküli szolga. Úgy filozofál Hegel szellemében, hogy a maga lelke elevenségét adja a kapott gondolatokhoz. Úgy, amint Greguss Ágost is helyesen látta ezt „Erdélyi János emlékezete” című értekezésében: „Hegel — úgymond — úgy írt németül, hogy német olvasói közül csak nyelvénél fogva is vajmi kevesen élvezhetik; Erdélyi úgy szólaltatta meg a hegeli bölcsészetet magyarul, hogy igazán magyarul szól, s ha meg nem értik, bizonyára nem a nyelven múlik.”

Erdélyi János ugyanis nagyon bölcsen látta, hogy filozófiánknak nem elég és nem szabad egyedül abban kimerülnie, hogy engedelmesen kiszolgáljuk a szellem nagyjait, például Hegelt, hanem gondolataik által megtermékenyítve a magyar szellemből kell kiindulni, hogy nagyot alkossunk. Úgy, amint ezt ő maga is célul tűzte saját filozófiai munkásságát illetően: Hegeltől kapta az indíttatást, de magyar talajba igyekezett beleyökereztetni filozófiai elgondolását.

Hegeli szellemből fakadt a nagy meglátás, mely alapjává lett filozófiai elgondolásainak, a forradalmi tervnek. „Szervesség a szel-

lem igazsága, egésze — vallja nagy megértéssel —. Azonkívül csak töredék, összefüggéstelen részenkéntiség.“ Aki tehát mély gyökerű filozófiát akar magyar földön meghonosítani, annak nem elég külföldet majmolnia, vagy vakon a külföld után mennie, hanem annak szerves kapcsolatban kell lennie a magyar filozófiai multtal és a magyar nép bölcsességével. Íme a forradalmi gondolat!

Erdélyi tisztán látta, hogy a magyar filozófiai szellem önállóvá lételének, igazi nagykorúságra jutásának útja a külföld eredményeinek tudomásul vétele mellett egyfelől a magyar filozófiai mult feltárásán, másfelől a magyar nyelv filozófikumában és a magyar bölcsesség kikristályosodásában, a magyar közmondásokban való elmélyedésen keresztül vezet. Az önnön multjából vett öserő párosulva a nyugati népek filozófiai törekvéseinek ismeretével fogja arra képesíteni a magyar filozófust, hogy új színt, új illatot kölcsönözzön a magyar talajba ültetett filozófia virágjának.

És Erdélyi az alapvető kérdésekben is egészen tisztán lát. Az egyezményesek délibábot kergetve sokat beszéltek valami egészen különböző, merőben más magyar filozófiáról. Magyar filozófiát kívántak anélkül, hogy tisztában lettek volna azzal, hogy mit is kívánnak? Különben is náluk is a nagy magyarkodás mellett a háttérben idegen szellem imádata húzódott meg. Hetényinél görög, Szontaghnál pedig skót és francia.

Erdélyi tisztán látja, hogy a bölcsészet, mivel „tárgya a gondolat, mi egyenlően fejlődik minden népnél“, egyetemes valami. A bölcsészetnél tehát annak tárgyát, lényegét illetően nem lehet egyénieskedni, vagy különködve nemzeti játékot űzni. Hetényivel és Szontaghnal is, amidőn úgy tanítanak, hogy „van egyéni, van nemzeti és van világfilozófia“, valami „lidérczi játékot“ űz a képzelet. Miről lehet ugyanis csupán szó, ha nemzeti bölcsészetről beszélünk? *Egyedül arról, hogy az egyetemes igazság kereséséhez és a gondolat fejlődéséhez a magyar filozófia a maga sajátos szellemiségének megfelelően járul hozzá. Amint az angol, a francia, a német filozófia a maga adottságainál, szellemi alkatánál fogva hozzájárult az egyetemes problémák továbbviteléhez, úgy fog a magyar is szerepet vállalni és kapni a nagy együttesben, ha szellemi nagykorúságra jut.* A cél tehát csak egy lehet: a magyar szellem öneszmélése által eljutni odáig, „hogy szellemi becsünk, s nemzeti méltóságunk tekintetéből, az igazság iránti hódolatból“ tudjunk „befolyjni az isteni és emberi dolgok ismeretének tudományába“, ezáltal foglalván el méltó helyünket „a gondolkodó és eszmélkedő népek között“.

Az első lépés ahhoz, hogy méltó szerepet játsszunk a nagy népek együttesében, ennek következtében nem lehet más, mint ráeszmélés saját nemzeti kincsünkre: mit alkottunk eddig a filozófiában és mivel rendelkezünk filozófiai síkon? S Erdélyi János maga úgy érzi, hogy sokkal többünk van, amire alapozhatunk, mintsem magunk is hinnők. Egy nép filozofálásra való hajlamának ugyanis legbiztosabb fokmérője nyelve és közmondáskincsének gazdagsága. És nekünk egyik miatt sem kell pironkodnunk. Van ugyanis olyan nyelvünk, amelyik felépítésében telve van mély filozófikummal, és amelyik képes a legfinomabb elemzések végrehajtására is; és van olyan

gazdag közmondáskincsünk, amelyik felveszi a versenyt bármely más nép enemű termékével. Szerinte tehát semmi komoly akadálya nincs annak, hogy megvalósulhasson szép elgondolása: forradalmasítani a magyar filozófiát a népre támaszkodva, miként sikerült ugyanezt megvalósítani, az irodalomban.

A hazai bölcsészet jelene című munkája ennek a forradalmi megmozdulásnak meghirdetése. Előszava komoly bejelentése a nagy vállalkozásnak:

„Ha szabad emlékeztetni az irodalom ismerőit, nem első ízben teszek így. Csakhogy ezelőtt a képzelődés megyéje volt a mező, azaz a költészet; most a gondolkodásé, azaz a bölcsészet. Vajha sikerülne a kísérlet! Akkor nem maradna többé pusztá remény vagy szó a bölcsészetnek meghonosulása. Mivelhogy erre az általam kijelölt s javasolt mód és úton kívül semmi kilátás: erős hitem.

És midőn ily határozottan nyilatkozom, ne vétessék másnak, mint a meggyőződés hangjának, mert nem hiszem, hogy köztünk valaki ez iránt komolyabban elmélkedett volna, mint én.“

Nemcsak határozott, de világos állásfoglalás is ez. Önbizalomról beszélő szavak. A munka maga épp ily meggyőző. Valóságos kincsesháza az emelkedett gondolkodásnak.

Erdélyi aztán munkájában nem is fárad el bizonyítani, hogy a magyar nyelv mily szép, mily gyönyörű nyelv, melynek egyetlen baja van csupán: „nem volt még bölcsész kezében“, azaz filozófusaink nem merültek el eléggé mély filozófikumának tanulmányozásába, ezért gyártottak annyi értelmetlen új műszót, ahelyett hogy a nyelv természetének megfelelően kerestek volna az idegen kifejezések számára meglevő fogalmakat. Úgy találja például, hogy még a legelvontabb hegeli kifejezések számára is nyújt lehetőséget nyelvünk filozófikuma, úgyhogy mibenlét, hogylét, mintlét, miveltszavainkra támaszkodva nem kell megijednünk még az an-sich-sein, in-sich-sein, stb. kifejezésektől sem. És ki vonja kétségbe, hogy nem a helyes úton jár akkor is, amikor a kanti Ding-an-sich kifejezésre az ősi és gyökeresen magyar szólásmódot alkalmazza: a dolog volta-képen. Valóban úgy van, miként állítja is, hogy: „Nem lehet kívánni nyelvtől, hogy eredetileg, az iskolátlan nép befolyása után több és mélyebb nyomai legyenek benne a bölcsészeti hajlamnak, mint vannak a mi nyelvünkben.“ Nem kell hát a magyar népet féltetni az elvont gondolkodástól, és kár is kímélni, „sőt ha lehetséges, erővel is neki kellene verni a gondolkodásnak, mint nyáját az úsztatónak, hogy ne csak distingváljon mindig, hanem spekuláljon is. De mi azt tesszük, hogy népszerű okoskodásokkal a fölületesség rőzsaleveleire csaljuk az értelmiséget, hogy tengjen rajtok, mint a rászaféreg, mint a hernyó, s hervassza az élet-növényét“.

Ő aztán nem is kíméli a magyart. Csak úgy ontja magából a gazdag gondolatokat, bizonyítva, hogy mire képes nyelvünk, ha igazi bölcsész kezébe kerül.

Amilyen értő lélekkel vizsgálta a magyar nyelv filozófikumát, ugyanolyan mélységgel tekintett bele a magyar szellem igazi bölcselmi alkotásaiba, a közmondásokba is, miként ezt a Magyar Köz-

mondások Könyve végére illesztett értekezése is mutatja. Helyesen állapítja meg, hogy a népi dalok és mondák, valamint a közmondások „úgy állanak egymáshoz, mint a nép költő és gondolkodó ereje, és így induló pontjai a nemzeti művelődésnek, mely akárhonnan veszi is a vezérsugallatot, egyedül akkor számíthat tartós életre, ha népe szája ízént szól“. Ha tehát a nemzeti költészet elemeit a népdalokban kell keresnünk, világos, hogy „a bölcselmiség első alkatrészeit a népi tapasztalás és eszmélkedés maximáiban, a közmondásokban“ találjuk meg.

A látás világos, a kiindulás helyes. Valóban a magyar filozófusnak, aki népe szelleme szerint kíván bölcsekedni, alaposan tanulmányoznia kell népe gondolkodásának legjavát, a közmondásokat. Csakhát Erdélyi Jánosnak is látnia kellett, hogy iskolának jó ugyan a közmondásokban való elmélyedés, de a magyar szellem alkatából fakadó filozófiai rendszert alkotni, kihámozni nemcsak nehéz, hanem egyenest lehetetlen feladat. Erdélyi maga sem gondol erre, mert hiszen óva inti maga is a vérmes reményeket táplálókat, hogy: „Middőn a közmondásokban bölcselmi magvakat lelünk, senki ... ne higgye, mintha egyszersmind rendszereket is akarnánk fölfedezni bennök. A népnek nincs rendszere, hanem élete, élet után szelleme.“ De ez a szellem mégis gazdag táplálék azok számára, akik filozófusi lélekkel keresik abban „a bölcselmiség első alkatrészeit“.

Miért fáradt el ez az ember, ez az izig-vérig filozófus az út elején? Miért elégedett meg azzal, hogy az alapokat lerakta, a legnehezebb akadályokat elhárította az útból? Miért nem épített tovább? Miért nem jutott el a boldog szintézishez? Miért nem rakta fel a falakat, a tetőt is a szilárd alapokra? Miért maradt torzó? Befejezetlenségében is műremek!

Hiába tesszük fel e kérdéseket, megnyugtató választ úgy sem kapunk rájuk. Egyszerűen úgy kell elfogadnunk Erdélyi Jánost, amint van: ragyogó szellemével, zseniális elgondolásaival, de azzal az érzéssel, hogy egy nagy szellem itt is adósa maradt a közösgnek, a nemzet egyetemének, a magyar filozófiának. Ő neki kellett volna megírni az első magyar önálló filozófiát, és nem írta meg. Neki, akinek vérében volt a nyelv törvénye, aki annyira egy volt népével érzésben és gondolkodásban egyaránt, és aki filozófiai látókörét tekintve is büszkesége hazájának.

És e tekintetben bizony külön tragédia, hogy végül is olyan ember adta a magyarnak az első rendszeres filozófiai elgondolást, aki szellemben nagy volt ugyan, bátran mondhatjuk, hogy egyike Magyarhonban a legnagyobbaknak, de csak mesterembere a magyar nyelvnek, mert úgy tanulta nagyobb korában, s így nem volt benne a vérében. Hálásak kell ugyan hogy legyünk Böhm Károlynak, hogy magyar nyelven filozofált, mert hiszen így is gazdag gyümölcsözés követte kezdeményezését, de nem ő volt hivatott arra, hogy a magyar filozófia atyja legyen, mert hiszen nyelve, kifejező készsége erőltetett, mesterkélt, szóalkotása a magyar szellemtől merőben idegen.

A magyar filozófusnak tanulnia kell Böhm-től is, de a magyar filozófiában a fejlődés fonalát ott kell felvenni szinte, ahol Erdélyi

elhagyta, hogy a filozófia kifejezéseiben, szóalkotásában is igazán magyar legyen.

Erdélyi nehéz időkben, bukott szabadságharc után ragyogtatta népe előtt a szellem szépségét, példázva, hogy ne a csatasíkon keresse a magyar érvényesülését, hanem találjon életet a szellem ereje által. Példája tanulság mindnyájunk számára. És Erdélyi azt is jól látta, hogy a magyarnak szellemében sem szabad más népek szolgájának lennie, hanem önmagára kell találnia.

Horkay László

A kétarcú ember.

Mózes az ember teremtéséről szólva hangsúlyozottan mondja, hogy Isten a maga képére teremtett embert két alakban állította bele a világba: „férfiúvá és asszonnyá teremté őket“. (Gen. 1, 27.) Azt jelenti ez: hiába beszélünk mi általában „ember“-ről, a valóságban ez az egyetemes ember nincsen sehol, — férfiak vannak és nők, akik minden közösségük mellett is különböznek egymástól. És pedig annyira különböznek, hogy kultúrájuk és történetük folyamán bármennyire igyekeznek lényük egyező vonásait érvényre juttatni s olyan társadalomról álmodozni, amelyben egyszerűen „csak“ embernek érezhetné magát mindenikük, eredeti, — mondhatnók: teremtésbeli — különbségüket nem tudják eltüntetni s életük hol a kölcsönös egymásratalálás, hol az egymással vívott harc jegyében játszódik le. Platon a *Symposion*-ban a komédiaíró Aristophanes szájával említi a mesebeli androgynokat, akik egyszerre voltak férfiak és nők; de ezt a furcsa mitológiát maga is az ember ferdeségeit látó szatirikussal mondatja el, annyira nem veszi komolyan és képtelenségnek tartja.

Az embernek ezt a kettősségét: férfivá és nővé különülését általában a faj életének fenntartásával, a szaporodás szükségletével szokták indokolni, holott egészen nyilvánvaló, hogy ennek a nemi differenciálódásnak semmiféle metafizikai indoka nincs. Vannak élőlények, melyek vidáman szaporodnak anélkül, hogy ez a nemi különbség megvolna egyedeikben. Fennáll tehát a lehetőség, hogy a szaporodásnak valami illetén alakja az ember életében is meg lehetne. Az ember kétneműsége ennél fogva olyan őseredeti tény, mely a teremtés két külön céljának kifejezése. Nem lehet azonos a férfi és a nő hívatása a világban, ha egyszer ennyire különböznek. Még a felületes vizsgálódó előtt is feltűnik, hogy különbözőségük nem pusztán a nemi jellegekre és a nemi életre szorítkozik, hanem egész testi és lelki alkatuk annyira más, hogy éppen ezen az alapon az egész emberi életnek két külön formájáról: a férfi és a nő más-más életéről szólhatunk.

A könnyen hozzáférhető és szembeszökő testi különbségekről mi itt nem akarunk beszélni, mert bennünket a belső ember, a lélek jelenségei érdekelnek. A testi vonások csupán ennek a kedvéért kerülhetnek szóba, de semmi esetre sem vagyunk abban a durva felfogásban, hogy valakinek azért van férfilelke, mert férfiúi testi alkata okozza ezt, s hogy a női lélekalkat a nő testi adottságainak következménye. Igazi férfit nővé és igazi nőt férfivá a világ legnagyobb operateurje se változtathat át — se testileg, se lelkileg. Test és lélek ugyanis a legbensőbb korrelációban lévén, csak egyetlen cél

érdekében jöhetnek létre, mely az egyik oldalon testi, a másikon viszont lelki alakban keres kifejezést. Valami szellemi célgondolat, valami a világban megvalósulni vágyó érték magyarázhatja csupán mind a férfiúi, mind a női létformát. Nemcsak testi, hanem lelki nemiség is van ennél fogva, s mi most éppen erről szeretnénk jellemzést adni.

Az által, hogy az ember férfi és nő, lényének két létcentruma van: a férfiúság és a nőiség. A kettő együtt alkot egy egészet, melyben az egész emberi élet elfér. Külön-külön mindegyik töredék, mely ellenállhatatlanul a kiegyesülés felé hajtja mind a férfit, mind a nőt. És pedig természetes, hogy ez a kiegyesülés nem érhető el férfinak férfival, vagy nőnek nővel való egyesülésével, mert azonos minőségű töredékek nem tehetik teljessé egymást: a hiányzó résznek másmilyennek kell lennie, mint a meglévő. Ebből következik, hogy minden férfi és minden nő, a maga egyéni mivoltában valami végtelen magányosságot, igazi metafizikai elhagyatottságot érez, melyből szeretne valahogy kitörni. Így születik meg benne a kiegyesülés vágya, mely a másik nem felé hajtja, egyik legősbibb ösztön: a szexuális-erótikus intenció alakjában. E vágyban tudattalanul és tudatosan egy olyan lényt keresek, mint fajilag magam vagyok, tehát embert, — azonban olyan embert, aki mégis másképpen ember, mint önmagam: a férfit a nőt, s a nő a férfit érzi a maga kiegyesítőjének. Olyan valóságok ezek, mint a jobbkezes, meg a balkezes, a balláb, meg a jobb láb, — kéz és láb mindegyik, de másképpen. Egyik a másikkal ki nem cserélhető, s az egész emberhez mind a kettő hozzátartozik.

A nemek azért vonzódnak egymáshoz ellenállhatatlanul, mert külön-külön nem élhetik a teljes életet: nem lehet se a férfi, se a nő egymagában igazi, egész ember. A teljes emberség csak az egységükből jöhet létre. A kezdő élmény, tehát az Én magányosságára való ráébredés. Sokat tud mondani erről az ifjúkor lélektana, mely számon veszi azokat a lelki válságokat, melyekben mély magányosságát fölfedezi az ifjú lélek. Erre következik egy más-nemű idegen lélek keresésének a vágya, majd harmadik lépésként ennek beteljesedése a lelki-testi egyesülésben, mikor a megnyugvás boldogsága annak a jele, hogy a kiegyesülés megtörtént: az egység elérhető és a kínzó magányosság élménye eloszlott. Az egyén ebben a kiegyesülési vágyban egyént keres. Nem minden férfi jó erre minden nőnek, se megfordítva. Minden férfi szerelme céljául egy bizonyos nőt keres, és minden nő egy bizonyos férfiról álmodik. Mert a szerelem Hegel találó szavai szerint egy másik emberrel való *egy-voltunk* tudata, akinek — mint Aristoteles mondja — mindazt a jót kívánjuk, amit magunknak, de nem önmagunkért, hanem őérette. A szerelemben tehát mintegy elmosódik a két személy, az Én és a Te, határai s egy mi-ketten élményben fonódnak egybe s ezáltal mind a ketten többnek érzik magukat, mint voltak külön-külön szerelmük születése előtt. Ebből olyan intimitás, olyan bensőség támad köztük, mely minden válaszfalat ledönt.

Metafizikai szemszögből nézve ez az élmény a szerelem létalapja. Különös élmény, amely hidat ver két egymástól idegen lény között, akiket a „Mi ketten egyek vagyunk!” boldogító tudatában egyesít. De éppen azért, mert ez az egyesülés nem egy a két lény valóságos egygyéválásával, hiszen az összetartozás tudatán túl mind a ketten megőrzik tovább is a saját énvoltuk tudatát, a szerelem állandó nyugtalanság, ingadozás a két pólus között s hol az egyik, hol a másik látszik benne uralkodónak, aki körül forog az egész egység-élmény. Ez a kínzó nyugtalanság csak a szerelmi élmény csúcspontján, a nemek egyesülésének ekstatikus orgazmusában oldódik fel, mikor a gyönyörben szinte elvész az öntudat és a szerelmes a saját énjének a megsemmisüléséhez jut el. Ezért rokon egymással a halál és a szerelem: a „halálos szerelemben” a szerelmes a szerelmesében kíván meghalni, hogy mindenestül az övé lehessen, — hogy egy lényé legyenek mind a ketten. Ha valahol, itt van igaz a goethei „Stirb und Werde”-nek: minden szerelemben egy kicsit meghal a régi énünk, hogy a kettős magafeledkezésből új emberként szülessünk és eszméljünk újra. De ez csak pillanat a szerelem életében még akkor is, ha örökkévalóságnak tűnik is fel. Hiszen minden öröm az örökkévalóságra törekszik, de az a tragikus benne, hogy csupán a mulandó idő egy szakaszát érheti el. A szerelem sem valósíthatja meg azt a benső, teljes egyesülést, melyre a szerelmesek vágyakoznak, de ajándéku kapják az időtől a harmadikat, a gyermeket, akiben mind a kettőjük lénye egységbe fonódva folytatódik. Az élet így tör bennük az örökkévalóság felé.

Ezek az ekstatikus pillanatokon kívül azonban a szerelem lényegénél fogva nem lehet más, mint az inga lengése az Én és a Te között, s a Mi-Kettennek ez a nyugtalanság a kísérő jelensége. Magában a szerelemben benső ellentét rejlik: egoizmus és altruizmus, önállítás és önátadás találkoznak benne. Egyfelől valóban csupa önzés, mert önző módon a magam kiegészülését, a magam boldogságát keresem benne, — másfelől viszont önzetlenség, önfeláldozás, mert a magam énjét akarom odaadni, hogy a másik fél kiegészülhessen, hisz tudom és érzem, hogy, ha én nem egészíthetem ki őt, ő sem egészíthet ki engem. E nélkül mind a ketten visszazuhanunk kínzó magányosságunkba. Innen van, hogy a szerelemben a boldog egység mámore és a fájó különlét szomorúsága váltogatják egymást.

Hogy a szerelmet valóban kiegészülésnek kell tartanunk, semmi sem bizonyítja jobban, mint az a jelenség, hogy benne nem csupán egy másik lényre, de önmagunkra is rátalálunk. Hány szerelmes érzi, hogy szerelmében nemcsak társat talált, hanem igazában önmagát is megtalálta, s ezáltal más emberre lett, mint aki volt! S ez a tény egyúttal bizonyossága annak is, hogy a szerelem nem pusztán nemi vágy, nem pusztán ösztön. Annál sokkal több: lelki élmény, amely a magasabb, az értékesebb lét vágyából fakad. A test csupán eszköze, melyet fölhasznál, de vele nem azonos. A lélek az ösztön medrében hömpölygeti a maga élményeit, mint a folyam folyton áramló hullámain, de ahogy nem egy a meder és a víz, úgy nem egy a nemiség és a szerelem se, noha együtt szoktak mutatkozni.

De van nemiség szerelem nélkül s a szerelem is el tud szakadni legmagasabb fokán a nemiségtől. A tisztán érzéki, ú. n. szerelem igazában ellentmondás, mert a szerelemben keresett kiegészülés, többletel (a mi-ketten-egység élménye) hiányzik belőle: a pusztán nemi kielégülésben a társ valójában nem is társ, csak az érzéki élvezet eszköze. Ezért a személye nem is fontos: az élvezet emlékével együtt elfelejtődik. Az igazi szerelmesek azonban még akkor sem szakadnak el egymástól teljesen, ha maga a szerelem elmúlik.

*

Ismeretes, hogy az ember fejlődése rendjében az által hagyhatta el az állatvilágot, hogy életének két létcentruma alakult ki: a vitális és a szellemi. A vitális létcentrum, mely lételeben az állattal közös mozzanat, a létben való megmaradásra törekvésnek forrása, míg a tisztán emberi-szellemi létcentrum arra készteti, hogy maga teremtsen az élete számára új környezetet és tűzzön ki új célokat. Az ember ily módon nem csupán él, hanem teremt is. Életének ingadozásai és ellentétei e két létcentrum közt fennálló feszültség következményei.

Minden jel arra mutat, hogy a férfi és a nő egész lényét átjáró különbségük is onnan származik, hogy életük súlypontja más és más létcentrumban fekszik. Noha mind a ketten emberek, mind a ketten egyaránt élnek a biológiai és a szellemi síkban, mégis úgy tűnik fel, mintha a férfi inkább a szellemi, a nő pedig a természetes, biológiai síkban volna jobban otthon. Élettani szempontból u. i. szó sem férhet hozzá, — a statisztika is mutatja, — a férfi a pusztulásra hajlamosabb „gyengébb” nem. Több fiú-gyermek születik, mint leány és alig pár év múlva az egyensúly helyreáll köztük, hogy aztán késő vénséget sokkal több öreg asszony érhessem meg, mint férfi. A testi szenvedést is sokkal könnyebben viseli és aránylag többet bír elhordozni belőle a nő. Kétségtelenül azért, mert a nő egész testi-lelki alkatában közelebb maradt a természethez. Jobban a valóságok között él, a kézzel elérhetőre törekszik, távoliakról csak álmodozik, de nem szeret elindulni értük a bizonytalanba. Megvan benne az aprólékoshoz való vonzódás: a szépet se nagy alkotásokban, hanem virágcsendéletben, miniatűrökben, kézimunkákban, iparművészetben fejezi ki lelkének megfelelő formában. Ősztönei biztosabbak, mint a férfié, mert nem szakadt el a biológiai létcentrumtól: a megmaradásra nagyobb a hajlandósága, mint az újat-teremtésre. Szűk kört épít ki magának, ez az otthona, s ott biztosabban él és mozog, mint künt a nagy világban. Lénye tehát centripetális. Mindent, ami kedves neki, ebbe az otthonba, a maga kis körébe szeretne bevonni. Szerelmi életében is magához várja, magába fogadja a férfit, nem megy hozzá, legfeljebb félúton elébe, hogy aztán vele együtt térjen haza. E vonások miatt mondják róla, hogy „hű a földhöz”, mely kitermelte magából és amelyen szívesen veti meg a lábát. Általában valami nagy zárttság ömlik el egész lényén. Testileg is zártabb, egységesebb, mint a férfi. A férfitest u. i. zeg-zugos. Hiányzik belőle az egység. Arca változatosabb és kifejezőbb, izomrendszere részletezőbb, de egész teste szétesőbb, mint a nőé. A női

test vele szemben sokkal egyértelműbb; nemi jellegét részletekben sem vetkezi le. Az arc sokkal inkább egyszerűen a nőt fejezi ki, mint a mögötte megbújó lelkiséget. Ezt a tulajdonságot a kendőzéssel még fokozzák is a nők, így aztán sikerül nekik egy szinte uniformizált női arcot megvalósítani, mint Amerikában szembetűnő, mely semmi mást nem akar, mint azt mondani a férfinak: „fiatal vagyok, szép vagyok és szeretnék neked tetszeni!” A női testnek ez az egysége és zárt harmóniája, enyhe vonalai az oka, hogy örök tárgya a művészetnek, s nem az, hogy a legtöbb művész férfi és így természetesen vonzódik a nő felé. A szép mindig egység a sok-szerűségben, s ez sokkal nagyobb mértékben található meg a nő testén, mint a férfién.

A női létnek ez a belső zártsága a magyarázata, hogy minden olyan szerep, amely kiszakítja a nőt a maga szűkebb világából, idegen a számára. Az áttörés nem kedves neki. A „világban” nem érzi jól magát. Ha sorsa hivatalba, kenyérkereső foglalkozásba kényszeríti, örül, ha ezt otthagyhatja és másnap már azt is elfelejti, hogy valaha hivatalba járt és kenyérkereső volt. Nem úgy, mint a férfi, aki sokszor belehal abba, hogy nyugdíjba kellett mennie: a nyugdíjjal elvész rá nézve az élet értelme.

Mert a férfi élete centrifugális, az alkotás, a teremtés szándékával tör a világ felé. Szeretne mindent megváltoztatni maga körül. Nem élhet bizonyos agresszivitás nélkül. Aktívnak, támadónak kell lennie, hogy kielégüljön. Létének iránya önmagától-el-felé mutat, míg a nőé önmagához vezet. Kettőjük kapcsolatában is a férfi az, aki keresi a nőt s a nő „várja” a férfit.

A szellemi világ felé fordultsága miatt az aktívabb és a kívülről is láthatóbb a férfi élete. Tárgyhoz kötöttebb, teremtebb. Mély ok van annak, hogy a nagy vallásalapítók, nagy filozófusok, nagy művészek mind férfiak, s hogy moha a nőt az érzelmesebb félnek szokás tartani, nincs köztük egyetlen valamirevaló zeneszerző sem, hanem a férfiak zenéjén át fejezik ki érzelmeiket. A férfi azonban ezt az alkotásban való felsőbbbségét tudatalatti lényének elvesztésével fizeti meg: a tudattalan ösztönös világában a nő sokkal biztosabban mozog. Intuíciójával rátalál a helyes útra ott, ahol a férfi bizonytalanul tapogat.

Ezért a férfi sorsa a világban való szétszóródás. Önmagát feláldozza egy lényen kívül álló foglalkozásnak, gondolatait átadja a közösségnek, alkotásaiból csak a teremtés örömét és kínjait mondhatja a magáénak. Mindig többet kell adnia, mint amit kaphat. De ez természetes, mert a teremtés mindig áldozat. Önfeláldozás és nem nyereszkesedés. Mint a nemi aktusban a férfinak sok millió spermája keresi a nő egyetlen petéjét, hogy valamelyik felébreszthesse a magzat életét, úgy a férfi szerepe az egész vonalon ez az ébresztés: a szellemre való eszméltetés. A nő is csak a férfin át és a férfi által élhet szellemi életet. Innen van az, hogy a nő szellemi téren sohasem tud más lenni, csak tanítvány, legfeljebb társ. A szellem számára egy férfinak kell őt felébreszteni, s alkalmazkodó képessége, — ez a vitális létcentrum erőssége, — oly nagy, hogy mindig olyanán tud lenni, mint amilyennek a szerelmese kívánja őt. Ez azonban

mindig külszín: a nő a maga igazi benső valóját sohase árulja el és soha sem adja át senkinek. Ezt megőrzi önmagának. Innen van titokzatossága, mely oly sok gondolkodó férfinak okozott már fej-törést. A férfi-lélek sokkal ismertebb, úgy szólva nyitott könyv mindenki előtt, — a nő nehezen enged magában olvasni. Ebből sokan azt vélik, mincs is saját szövege, — fehér lap, amelyet a férfi ír tele.

Nagy tévedésben vannak tehát a nő-emancipáció hívei, mikor a nőket úgy akarják „felszabadítani“, hogy férfi-életre szabadítják őket. Amennyire ferdeség az egyik nemnek a másik által való elnyomása, épp annyira helytelen volna, ha a szabadság a nő számára azt jelentené, hogy férfi módra élhet. Mindegyikük csak a saját belső természetének megfelelő életformában lehet boldog. Ennek a tagadása csak fáradt társadalmakban következik el, mikor a természetes szaporaság lecsökken és a faj életereje kihalóban van. Az effeminált férfi és az evirált nő éppen olyan eltévelyedés, mint a homoszexualitás és más ilyen perverziók. A faj kiöregedésének jele, mikor a két nem természetes kielégülése és a belőle fakadó életformák eltűnnek.

Érthető az is, hogy ilyenkor az eltévelyedés forrása rendesen a női lélek, mert ez az ösztönösebb: a bajt jobban megérzi. Ez zavarodik meg és férfi akar lenni. Aggresszívvé válik, hangos szereplő lesz és szabadosságra tör („szabad szerelem“), mert lényénél fogva kevésbé tárgyhoz kötött a gondolkodása, mint a férfié s így a törvény és a szükségszerűség fogalmai homályosak előtte. A nő csak kétféleképpen tud élni: vagy a valóságban, vagy a képzeletben. S ha egyszer a valóságtól elszakad, a képzelet árkon-bokron keresztül viszi őt, míg halálra nem sebzí magát. Ezért a nő általában kötetlenebbnek, szabadabbnak, forradalmibbnak tűnik fel ilyenkor, mint a férfi. Egy férfi soha sem tud eredeti létcentrumától annyira eltávolodni, mint az ú. n. magát felszabadított nő, — még erkölcsileg sem zuhanhat olyan mélyre, mint ahogyan el tud zúllni a nő, ha kicsúszik a talaj a lába alól.

Férfi és nő közt mégis az a tény von el nem mosható határt, hogy a férfi létcentrumának a szellemben gyökerezése miatt csak időnként nemi lény, a nő azonban a természetes létben gyökerezettségénél fogva mindig és állandóan az. A férfi már azért is csak relatíve nemi lény, mert nemi képessége nem végtelen. A nő azonban nem csak méha, hanem állandóan teljes nemiségének birtokában van. Érthető tehát, ha a szerelemben a férfi vész el, téved el, jobban neki ez nincs az élete előterében, a nő pedig benne él. A férfi nemi élete hangosabb és a szexuális aktus felé tör, a nőé halkabb, de annál sokkal többértű. Nincs magára erre az aktusra korlátozva, mert egész teste szinte minden részében fogékony a nemi ingerek iránt és érzékenysége e téren kimeríthetetlen. A férfi sexualitása kitörőbb, de epizódikusabb, a másik félhez kötöttebb; a nőé ellenben csendesebb, de állandóbb és mélyebben rejlő. Öröme is halkabb, de tartósabb. Így a nő a szerelemben is önmaga tud maradni, míg a férfi teljesen odaadja magát érzelmének. A józanabb fél két szerelmes között rendesen a nő szokott lenni. Mert neki a szerelem hétköznapi állandóság, a férfinak azonban ünnepi ritkaság. A nő nem tud szerelem nélkül élni, a férfi el tud róla feledkezni, a műve kedvéért.

Különös paradoxon, hogy — teljes és állandó nemi lény volta miatt, — a nő látszólag jobban a férfihoz van kötve, mint megfordítva áll az eset, mégis a nő számára a férfi csak eszköz és nem cél. A szexuális a nőn és a nővel történik: érthető, ha ez őt jobban felzaklatja, kedélyében mélyebben érinti és fontosabbnak érzi, mint a férfi. Ezért aztán a nemi hűtlenséget a férfi jelentéktelen és múlt jelenségnek hajlandó látni, melynek a szerelemhez, mint ilyenkor hangsúlyozni szokta, semmi köze, — a nő azonban ezt súlyos és megbocsáthatatlan bűnnek érzi magával szemben. Ha pedig maga követi el, lelkiismeretét vagy csak kényszerrel, vagy a szerelemmel tudja megnyugtanni. A nagy különbség köztük ott rejlik, hogy míg a férfi életében a nemiség úgy szólva kizárólag a nemi aktusra törekvést és annak a beteljesítését jelenti, a nőnél ez csupán átmeneti stádium. Nála a nemi aktus nem vég, mint a férfinál, hanem áldozat egy, az ő szemében sokkal nagyobb érték kedvéért. Odaadja magát, vagy mert szeret, mert boldoggá teszi vele azt, akit szeret, — vagy, mert szívesen lenne anyja a szeretett férfi gyermekének. Nemi élete tehát sokkal inkább a gyermekre, és a tartós együttélés boldogságára van irányulva, mint a férfié. Anyának lenni, az a beteljesülése, értelme számára a nemi életnek. Atyának lenni, — nem az. Az ember lelkileg is egészen másképpen atya, mint anya. Minden igazi nő a szerelemben gyereket akar, vagy azt legalább is vállalja. Ez elől csak az evirált és perverzióba tévedt vagy kényszerült nő húzódozik. Mert a nő él ugyan a férfival, mint a szükséges rosszal, de soha sem adja át magát neki maradék nélkül, csupán, mint anya a gyermekében tud egészen felolvadni. Ez a testiségen túlmenő női vágy érteti meg velünk, miért nem érdeklődnek általában a nők a nemi életre vonatkozó képek iránt, s minden ezzel összefüggő külső izgatás iránt meglehetősen hűvösek, mert a messzibb célnak megfelelő benső izgalom a természetük. A férfiban a testi valóságot elfogadja, de nem ebbe szeret bele, mint ahogy a férfi csupán szép testéért képes szeretni egy nőt. Szépség és más eféle testi jelleg nem lényeges a férfiban a nő szemével nézve, mert a nő azt akarja, hogy a férfi neki valami nagy teljesítménnyel „imponáljon“. Hogy aztán melyik nőnek mivel lehet „imponálni“, az a nő lelkiségére jellemző. Alantas lelkek képesek futni valaki után, mert nagy nőhódító híre van: örömmel állnak hát be ők is az áldozatok közé. Mindenki, aki „hős“, akár a mozi-vásznán, akár a színpadon, vagy még az életben is, asszonyok és lányok ostromának van kitéve. Általában mégis igaz, hogy a testi teljesítmény nem elég az igazi nőnek: a férfias, határozott jellemet, a derűs életkedvet, az ésszt sokkal többre tartja a testi előnyöknél. Ez nem azt jelenti, mintha a nő szellemibb volna, mint a férfi, ellenben az a paradoxon rejlik benne, hogy a nő teljesebb sexualitása mellett sokkal kevésbé él benne a nemi aktusban, mint a szellemibb férfi. Egy leány férjhez megy anélkül, hogy a nemi aktusra gondolna, és ezt néha maga is meglepődéssel fogadja, mert a házasságkötésben is sokkal jobban foglalkoztatja őt a gyerek, a család, a férj gondoskodása róla, társadalmi helyzete, mint a nemek kapcsolata. A szerelem nála inkább ezt, és bizonyos gyöngédségre való vágya-

kozást jelent, mint a férfival való bensőbb kapcsolatot. Rendesen a nőnek ezt a viselkedését szokták a passzivitásaként emlegetni, a férfi aktivitásával szemben, de tisztában kell vele lennünk, hogy ez valójában éppen nem passzivitás, hanem a hasonló célnak különböző szereposztásban való megközelítése. Hiszen a szerelem a férfinak és nőnek a nemiségen nyugvó olyan kapcsolata, melyben mind a ketten egyformán vesznek részt, csak mindegyik másképpen, a maga lényének megfelelően. Mindketten a másikon ébrednek rá a maguk nemi életére. Találkozásuk egy érték megvalósulása, mely addig csak lehetőség gyanánt lebegett felettük. Meddő kérdés volna azt felvetni, melyikük az értékesebb? — ámbár ezzel sokszor találkozunk. Mindegyiknek megvan a maga értéke, s az életben az a jó, hogy ez a két érték úgy léphet egymással kapcsolatba, hogy mindegyikük megőrizheti a maga benső mivoltát, sőt e kapcsolat által mind a kettő valahogyan többé válhat: a házasságban, a családban lényük úgy teljesezhet ki, hogy az új életformában értékben is emelkedhetnek.

Maga a házasság is, férfi és nő nemi vonalmának ez az intézményes formája, bizonyosan a női lélekben fogant meg. A nő u. i. a háznak, a földművelésnek, a családi életnek az ihletője. Nemcsak a házi tűzhelynek, de a polgárosult városi élet szimbolikus tűzének őrzése is nőkre bízott: a ház asszonyának, illetőleg a Vesta-szűzeknek volt ez a régi Rómában kötelességük. Ahogy magában rejti és melengeti a magzatot, a jövőendő élet csiráját, épp úgy óv minden értéket, s ez teszi a nőt a ház valóságos védőszellemévé, aki ezzel a tulajdonságával főképpen a családi közösségre van hangolva. Akármennyire eltávolodik innen, mindig úgy tér oda vissza, mint a hajó a kikötőbe: hazamegy, ahonnan nem kívánczik ki a világba. Józanságban, mértéktartásban, a maga körül való rendteremtésben, a nő sokszorosan felülmúlja a férfit. Ennek köszöni, hogy oly sok nagy uralkodó került ki közülük; noha a férfiakal összehasonlítva, sokszorosan kevesebb számú nő ült a trónon, mint férfi. Sokkal több ösztönös emberismeret rejlik benne, mint a férfiban, ezért a szerelemben is, noha ő a gyengébb és passzívabb fél, veleszületett ügyességével, felül tud kerekedni szerelmesén. Valaki találóan jegyezte meg, hogy a férfi a szerelmi versenyben nehézkes medveként mozog, míg a nő szarvas-könnyűséggel iramlík a cél felé. A legeggyűgyűbb nő újja körül tudja forgatni a legönteltebb Casanovát, aki pedig ellenállhatatlannak képzei magát. Mert a férfi ébreszti ugyan a maga nőiségének öntudatára a nőt, mint ezt Csipkerózsika meséje is szimbolizálja, — a szerelem útján mégis a nő formálja, alakítja, mondhatnám: neveli a férfit.* A társaságos élet végtelenül eldurvul ott, ahol a nők abból ki vannak zárva. Az élet finomságai, az érintkezés könnyed formái mind a nőknek köszönhető. Kettőjük lelkiisége tehát valóban csak együtt, az együttélésben ad ki egy teljes emberi lelket. Érthető tehát, ha kapcsolatukban egyiknek sem kell elvesznie, hanem éppen együttesen élhetik ki valóban a saját sze-

* V. ö. Széchenyi és Crescence; Stendhal és Météilde Viscontini (*De l'Amour*, 13.) kapcsolatát.

mélyes, egyéni létüknek is a lehetőségeit. Kölcsönös vonzódásuk egymáshoz lényük legbenső metafizikai mivoltának megnyilvánulása.

E vonzódás tragikus mozzanata mégis abban mutatkozik meg, hogy nem egyazon alakban élük meg ezt a vonzó erőt, s ha az egyik fél hatalmaskodó hajlamában a másik fél különbözését, személyi másféleségét nem eléggé tiszteli és azt semmibe veszi, vagy önmagához akarja hasonlítani, akkor az ellentétek nemhogy elsimulnának, hanem kiélesednek köztük. A férfi u. i. másképpen kívánja a nőt, mint a nő a férfit. A férfi kívánsága tárgyyszerűbb, szemléletesebb: az egész nőt értékeli erőtikusan, teste minden részletével, hangjával, mozdulatával. Az érzékekre vonatkoztatva azt mondhatnók: a férfi a szemén és tapintóérzékén át lesz szerelmes, a nő a halláson át. A hang, a szó mindennél jobban megkapja. Ábrándosan, ködszerűen szeret egy alakot, akit meg akar szólaltatni. Szerelmese mindig kissé egy más világ küldötte, aki eljött egyenesen hozzá, mint Lohengrin Elzához. Ez persze, nem azt akarja mondani, hogy a nő szellemibben szeret, csupán azt, hogy nem annyira testszerűen, mint a férfi. Sokkal nagyobb ambíciót lel abban, hogy szerelmesének őrzője, a művének ihletője, életének társa legyen, mint a szerelmi aktusban partnere. Ez nála mintegy kedves ráadás, de nem lényege a szerelemnek, mert nem a sexualitást keresi, hanem a gyereket, vagy azt a művet, amiért szerelmesére föltekinthet. A nő szerelme u. i. a férfi iránt akkor hal meg, amikor már nem tud rája valamért fölfelé nézni.* Testi oldalon inkább a saját testének előnye iránt érez szinte önkénytelen narcissizmust. Mondhatnánk: a saját testébe szerelmes. Ezt ékesíti, igyekszik tetszetőssé és kíváratossá tenni. Tisztában van ennek az értékével, s ha lezüllik, ezt adja el. A férfi pedig a szellemét szokta prostituálni. A lezüllesnek ez a foka azonban oly messze van már a szerelemtől, mint Makó Jeruzsálemtől. Hiszen szerelem és ideál összetartoznak, nem hiába lát benne Platon olyan mozgást, amelynek iránya a nemlévőtől a létező felé halad: a szerelem az ábránd tetetöltése.

A szerelemben a szeretett lény bizonyos nagyraértékelt tulajdonságok hordozója, de ezeket nem azért értékeljük, mert megvannak szerelmesünkön, hanem szerelmesünket azért szeretjük, mert ezeket a már eleve értékelt értékeket éppen ő rajta találtuk meg. Egy szóval: a szerelmes inkább azt szereti, aminek lennie kellene az ő érzése szerint, mint azt, ami van. Ezért nem lehet a szerelem testi és ösztönjellegű vágy: a szellem jelenléte nélkül elképzelhetetlen. Így érthetjük meg, hogy a szerelem ismeretlen ott, ahol az ember nem érte el a szellemi fejlettség elég magas fokát. Sem a troglodyták, de még a pelasgok se szerethettek úgy, mint az európai magas kultúrájú népek. Mint ahogy a primitívek közt pl. Ponapé szigetén ma is tudnak a párázsról, meg a házasságról, de a szerelemről fogalmuk sincs. Kétségtelennek látszik egyébként, hogy a szerelemben is a nő volt a férfi nevelője, mert nagyobb érzelmi mélysége volt a történet tanúsága szerint a férfi számára az iránytű, melynél a természetes ösztön az ideálisabb lelkiség felé igazodha-

* Ölv. Stendhal: *De l'Amour*; Fragments, 65.

tott. Mint ahogy általában igaz az, hogy a férfi olyan szerelmes, amilyennek őt a nő akarja. Persze, ez sokban megfordítva is igaz, s a történet e téren a vezetés tekintetében jogosan beszél férfias és nőies korokról. Így volt a renaissance kétségtelenül férfias, a rokokó pedig nőies korszak Európa multjában. E téren Ortega y Gassetnek adunk igazat, aki szerint „az asszony befolyása atmoszférikus, s éppen ezért mindenütt jelenvaló és láthatatlan... úgy hat a férfira, mint az égő a növényre. A kedves életfelfogásának alapszíne könnyedén és szünet nélkül ránehezedik a férfi szellemének vonásaira, mígnem magához, saját képére alakítja át.”

A nemiség e szerint férfiban és nőben egyaránt nem pusztán testi jelleget, hanem egész lényüknek alapvető meghatározottságát jelenti. Érdekes, hogy a léleknek ez a két oldala a tudatos és tudattalan lelki élet alakjában az egyes emberekben is megtalálható. Mindnyájunkban él egy férfi és egy nő egyszerre, s az életünk ennek a két félnek feleléséből, a küzdelméből indul el. Jung a férfi tudattalan felelő társát *anima*-nak, a nőét *animus*-nak nevezi, s azt akarja vele mondani, hogy minden férfi egy kissé nő is, és minden nő egy kissé férfi is. Tudatosan a férfi férfiéletet él, a nő nőéletet. De a bennük rejlő tudattalan fél, amely talán nem is a gyöngébbik, keresi a maga érvényesülését, s ez hajtja az embert a párválasztás felé: a férfi a maga animáját és a nő a maga animusát vetíti rá egy nőre, illetve egy férfire, akit azzal azonosnak érez, — s ez a szerelem.

Ez a magyarázata annak, hogy a szerelem tele van elfogultságokkal. Nem elég hozzá, hogy az egyik ember férfi legyen, a másik nő. Az egyik nem tudna beleszeretni szókékbe és kövérekbe, a másik csak az ilyenekért hevül. Mert a benne élő tudattalan önkéntelenül is válogat, az egyik típusnak előnyt ad, a másikat háttérbe szorítja. Az irányt, amerre a szerelemben úgy a férfi, mint a nő törekszik, nagyon érdekesen fejezi ki Goethe két mélyértelmű verse: az egyik *A halász* (Der Fischer), a másik *Az isten és a bajadér* (Der Gott und die Bajadere). A halászt a vízi tündér lehúzza a mélybe, a szegény, megvetett bajadért az isten szerelme fölemeli az égbe. — Mit jelent ez a két szimbólum?

A férfi, mint már volt róla szó, a maga tevékenységével egy új tárgyi világot alkot, a kultúrát és általában ebben a szellemi világban él. A szerelemben ebből a csinált világból szeretne visszatalálni az elveszett és a tudattalan mélyére szorított ösztönös életbe: ennek a biztosságába, derűjébe és nyugalmaiba. Hogy ezt elérje, vissza kell merülnie abba, amit elhagyott. Pszichoanalitikusok úgy szokták ezt kifejezni, hogy Oedipus-komplexuma van: a saját édesanyjába szerelmes a tudata mélyén és azt keresi más nőknél is. Persze, nem erről van szó, de valami visszavágyásról, ez tagadhatatlan. Valami ősihez menekül, mikor a szerelemben a nőhöz fordul. S minthogy elfojtott, tudattalan életében ezek az ősi, ösztönös vágyak és érzelmek rejlenek, szerelmesében is a kedélyt, az érzelmi életet, a titokzatos ihletet keresi. Így lesz neki a nő az a fele, akihez hazamegy, akinél otthont talál. S mennél jobban leköti, elfoglalja a külső világ, annál inkább nem keres mást a nőben, mint kedves játékszer és

vigasztalót. Ezért lesz a nőtől rabnő és háremhölgy az erkölcsiség alacsony fokán, csak a szeretet magas etikai síkjában válik a férfi egyenlőrangú és -értékű élettársává. Csak az emelkedett lélek szerelme lehet maga is emelkedett és megnemesült.

Egészen véve azonban, a férfi a szerelemben is a maga hatalom- és alkotásvágyát óhajtja kielégíteni, a nő itt is otthont keres és őrzi az ösztön biztonságát a jövőendő érdekében. Mert a férfi értéke abban rejlik, amit alkot, amit létrehoz, a nőé meg abban, hogy — van. Más szóval: egy folyton változó valóságban kifejeződő centruma tud lenni egy emberi életformának, a családnak. Ennek az érdekében őrzi magát is, mikor a szerelemben nem olvad fel mindenestül. Az ő életének a kevésbbé lényeges oldala az, amit a világnak mutat. A lelke mélyén tudattalanul él, de a világnak tudatosan szerepet játszik. Ez az oka, hogy majd minden nőben egy színésznő veszett el. Ösztönös alkalmazkodó képessége miatt rögtön kész a szerelme kivánta maszkot felöltöni, sőt maga is ösztönösen hisz ennek az igazságában, mikor szerepét eljátssza, mint ezt jól érezteti Huxley-nak *Két vagy három Grácia* című regénye. Az ő tudattalan animusa tehát valami szellemi létformára, egy valamiben kitűnő férfi alakjára tud rávetődni. S ha ezt megtalálta, csodálatos módon tud hozzája hasonlítani; életének és művének őrzőjévé lenni. Férfinél szemtől-szembe való látás nélkül elképzelhetetlen a szerelem, még ha olyan villámcsapásként éri is őt, mint Dantét a Beatrice-vel való találkozás a firenzei hídon. Nőnek nem kell látnia azt, akibe látatlanul beleszeret. Elég hozzá a híre. Valentino, mert mozihős volt, a világ minden részéből kapta a nők szerelmes leveleit. Mikor Lindbergh átrepülte az óceánt, a nők ezrével rohanták meg. És Csinszka is látatlanból gyúlt lánggra a költő Ady Endre iránt, egy svájci nevelőintézet kísértő magányában, s hosszú harcot vívott, míg szerelmesét elérhette. E harcban az effeminált Adyé volt a passzívabb szerep. A nő tehát egy árnyképbe szerelmes tudattalanul és szerelmi boldogsága attól függ, képes-e ez az árnykép a valóságban testet öltetni. Ha igen, akkor aztán szerelmeséhez odasimul, mint a folyondár és neki és belőle él. De ha ez nem történik meg, akár házasságban, akár házasságon kívül tudattalan animusa a világról valami primitív, de konok véleményképződésben fog megnyilvánulni. A szerelmes nő u. i. szerelme fejével gondolkodik, míg a férfi szerelme indokolatlan rokon- és ellenszenvét, értékeléseit veszi át s ez a fontosabb, mert ezekre épül a világnézetünk. Az a nő, aki a szerelemre képtelen, megmarad a maga tudattalanból fakadó előítéleteinél. Ezek azok a háрпиák, akikkel nem lehet vitatkozni, mert mindent jobban tudnak, mint bárki más, és akiknek pletykakedve fáradhatatlanul örül meg embereket és dolgokat, hiszen ők mindenkiről mindent tudnak.

*

Platon *Symposion*-jában Sokrates Erost, a szerelem istenét olyan „nagy démon”-nak tartja, akinek semmije sincs és éppen ezért vágyakozik valamire. A Gazdagságnak és Szegénységnek gyermeke, tehát bőség és nincstelenség, tobzódó pazarlás és inség egyesülnek

benne, — így lehet ellentétek szintézise és összhang teremtménye ellenfelek között. A vágyat magát a szegénység, a hiány érzete és a beteljesedés gazdag lehetősége, az ember két nemre oszlása szüli, de a vágy tárgya szerint a szerelemnek igen nagy skálája van a merő testi érintkezéstől a lelkek találkozásáig, sőt a misztikus egyesülésig, mikor a véges ember a végtelenbe való elmerülés csodálatos boldogságának lesz részesévé. Az „égi“ és a „földi“ szerelem azonban az egyetlen Szerelemnek: az ember kettős, azaz férfi- és nő-voltának csupán változatai, melyek éppen valóságuk és változatosságuk miatt az *egy* törvénynek, — Eros embert leigázó és formáló hatalmának — az elvnel szemléletesebb kifejezései.

Simon Péter

Shaftesbury

— A self-control eszthetikája. —

I.

A görög tragikusok óta az ember nem egyszer eszmélt már rá éppen ember-voltának szörnyű eshetőségeire. Sötét örvények morajlanak a lélek fenekén, láthatatlanul s legtöbbször anélkül, hogy magunk tudnánk róluk. Időnként azonban feltajtékoznak vak üregeikből a vérünkbe, s elárasztva ellenállásunk bástyáit romlásba, pusztulásba sodornak bennünket. Amikor a *passiók* órája elkövetkezik, lenyűgözve engedelmeskedünk törvényeiknek, mintha valamilyen idegen akarat szólalna meg bennünk, mégsem tagadhatjuk, hogy ez a mi tulajdon szavunk és akaratunk.

Mi idézi elő a lelki alvilágnak ezt a felágaskodását és nekiszilárdását? Már a görög tragédia arra utalt, — mindenesetre a sors mithoszának képeibe rejtve, — hogy itt akkor is, amikor a lélek a lejtőre kerül, valamiféle emberi teljesülés megy végbe, úgy azonban, hogy ez egyszersmind isteni teljesülés is. *Φθιμὲνῳ τοῖσι θεοῖσιν σύγκληρα λαχεῖν μεγ' ἀκούσαι* (Soph. Antig. 836—37.) A kereszténységnek is van egy oldala, amely hajlik erre a szemléletmódra. Kivált a misztikában találjuk nyomait, bár a megváltás és az üdvösség reményeivel a lélek tulajdonképpen már felülemelkedik a lét tragikus rétegén. Mindenesetre itt is, amott is az a mindenképpen *humánus* belátás érvényesül, hogy aki nem tér ki a szenvedélyek útjából, hanem bukása árán is megütözik velük, annak ezzel éppen úgy kitágulnak emberi léte határai, mint aki szenvedéssel, vezekléssel és a legnagyobb, az isteni *passio* alázatos utánélésével, imitációjával megigazul. Azóta azonban, hogy az újkor apróra felderítette a szenvedélyek „mechanizmusát“ — s tudjuk, kivált a XIX. század nagy regényirodalma járt ebben elől, — ez a *humánus* szempont mindinkább visszaszorult, sőt jóformán egészen ki is veszett. Ennek a mechanizmusnak zakatolásában egyáltalán nem válunk emberibb emberré, inkább megfulladunk benne, tehetetlenül és nyomorultan, mint a kiöntött ürgék. Nyugodtan élsz, s íme: egy előreláthatatlan fordulat, egy véletlen ballépés, s az örvény felkavarog körülötted, magával sodor s végül kivet útfélre, emberi mivoltodban csonkán, bevégzetlenül. Akit balvégzete utolér, csak az aránytalanságot tapasztalja vétség és bűnhődés közt, s a részvétlenséget, amivel a minden ízében mechanizált világ erre felel. A testileg-lelkileg összetört Bovary szörnyű átkaira „egy falevél sem mozdul“. Nyilván innen ered a modern embernek az a törekvése is, hogy „szublimálja“ a

léleknek azokat a megnyilvánulásait, amelyekben a tragikus lehetőségek tenyésznek. Aki szublimál, — kivált a pszichoanalízis módja szerint — nem hősiek küzdelemben keresi a szenvedélyek megtisztulását, de vallásos vezeklésben sem, hanem mintegy üzleti számvittel igyekszik kitérni romboló hatásuk elől.

Ma, amikor „az emberi szív örvényeinek“ egyre újabb megújabb tájékat fedezzük fel és egész nemzetek élék át a szenvedélyek tragikus fordulatait, jól esik felidézni emlékezetünkben Shaftesbury harmonia-fogalmát és azt a művelődésfilozófiát, amelyet annak alapján kifejt. Nem mintha Shaftesbury nem ismerné a lélek fergetegeit s a tiszta szellemiség fellegváraiból szemlélne az élet alakulását, hiszen ő is behatóan értekezik éppen az affektusok természetéről, akárcsak idősebb kortársai: Descartes, Pascal, Hobbes vagy Spinoza. A harmonia szerinte egyáltalában nem a holt vizek csöndje és mozdulatlansága. Olyan korban élt, amely belső feszültségben és külső mozgalmasságban egyaránt alig maradt vissza mai életünk nagy változása mögött, ez legfeljebb csak a mainál szűkebb térré szorítkozott. Ekkor is életformák, sőt világrendek cserélődtek ki, ekkor is egy immár túlérlett, lehetőségeiben kimerült kultúrát, a középkorit, végkép kiszorított egy keletkező új kultúra, a modern, amelynek körvonalai azonban a kortársak előtt egyelőre még nem rajzolódtak ki világosan, inkább csak a változás külső jeleit, a pusztító háborúkat és forradalmi eseményeket tapasztalták közvetlenül. Shaftesbury történeti jelentőségét is ez a korszakok és kultúrák közötti helyzete magyarázza. Bár egyik úttörője volt a racionális alapokon nyugvó, liberális szellemű modern kultúrának (amelynek kimúlását alig harmadfélszázados virágzása után éppen napjainkban éljük át), ugyanakkor azonban az antik mérték és a keresztény bensőség-forrásaitól sem szakadt el, sőt többet életben tartott vagy újrakészített belőlük, mint bárki az újkor gondolkodói közül. Már egymagában ez is arra vall, hogy nem tekinthette a harmóniát pusztá gondolati eredménynek, eszmei képletnek, vagy éppen valamiféle boldog szigetnek, amely a kényelmes szerencse ajándékaként kínálkozik a kezünk ügyébe, hanem inkább olyasminek, amit élményszerűen csakis minden ereje latbavetésével tud kiküzdeni magának az ember. Nagyon jól tudja, mily kevés kell hozzá, hogy a *passiók* felsüvöltsenek bennünk, hogy megtántorodjunk, eszünket veszítsük, emberileg elbukjunk. Pascalon kívül valóban senki sem látta e korban világosabban nála, hogy az ember örökké tátongó szakadékok szélén jár, s bármely pillanatban beléjük szédülhet. Csupán egy kódobás a lélek víztükrére és menten sötét, tarajos hullámok torlódnak föl a mélyből. „Aki valamelyest is járatos az erkölcsiség pszichológiájában (in this moral kind of Architecture) — mondja egyik munkájában¹ — mindig azt fogja tapasztalni, hogy a lélek belső szövődése úgy van megalkotva és egészen oly finoman van megszerkesztve, hogy egyetlen szenvedélyünk, ha-

¹ *An Inquiry concerning virtue*. Book II. Part II. Sect. I. Idézem a *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* 5. kiadását, Birmingham, 1773. John Baskerville. Vol. III. 135. 1.

csak egy kissé tovább terjeszkedik vagy tovább tart, jóvátehetetlen romlást és nyomorúságot idézhet elő.“ Egy másik helyen a szenvedélyeket szellemünk megmérgezőinek nevezi: *the only Poison to Reason, is Passion*.² Abban a levelében pedig, amelyet Somer lordhoz írt *A rajongásról*, számos példáját említi az ilyen váratlan és meghökkentő eseteknek, amikor a lélek így mintegy önmagában megmérgeződik: e tekintetben korának vallásos és politikai fanatizmussal túlfűtött élete tapasztalásra valóban bőven alkalmat is nyújtott. Shaftesbury lelki pánikról beszél és a tömegek forradalmi viselkedéséhez hasonlítja azt a folyamatot, amely végbemegy az emberben, valahányszor egy szenvedély kerekedik felül benne.³ A marakodás szelleme, *the snappish Spirit*, amely a pártoskodást és a szektárius lelkiületet annyira jellemzi, mindig szenvedély szülötte, s annál is, hogy esetenként csakugyan megmar, nagyobb baj benne az, hogy ezt a szándékát hangosan kifejezi, megnyilvánítja, hirdeti. Finom pszichológiai érzékéről tesz tanúságot Shaftesbury, amikor rávilágít arra, hogy valamely érzelem annál hajlamosabb a túlzásra, annál inkább kiterjed az elragadtatás és vakbuzgóság felé, minél közölketőbb, átsugárzóbb, „toborzóbb“ természetű, vagyis minél jobban biztosítja az összetömrülést ember meg ember között.⁴ Amit erre nézve mond, szó szerint idézhető volna a mai politikai propaganda feltételeinek és hatásának jellemzésében is, mint ahogy általában elszórt megjegyzései kitűnő adatokat szolgáltatnak minden lázadásnak és forradalomnak pszichológiájához. Nem is csodálható: alig egy századdal Shakespeare után a szenvedélyek emberibb és valószínűbb ábrázolásának természetszerűleg érvényesülnie kellett filozófiai értelmezésében is, korábbi spekulatív és elvont iránya helyett.

Ennek az egyszerű ténynek messzeható következményei származtak. Shaftesbury tisztán látja, hogyha az érzelemben kell keresnünk az emberi kapcsolatoknak és csoportosulásoknak forrását, akkor viszont az ész, a szellem az, ami elválaszt, de egyszersmind igazán egyénivé is tesz bennünket. Ebből pedig természetszerűleg következik, hogy azoktól a túlzásoktól, amelyekre érzelmeink kaptak, csak az ész, a szellem hegemoniája által menekülhetünk meg. Átszellemítve válik érzelmi életünk is egyénivé, a szellem csurranat mértéket beléje, finomítja ki s őrzi meg önmagának. Ez a szellemiség elsőbbségéről vallott elv általános antik hagyományként származott Shaftesburyre, s különösen a mértékesség aktív vonásának, mozgó és mozgóató jellegének hangsúlyozása Shaftesbury sokat emlegetett platonizmusának tanúbizonysága. Az antik ember

² *Sensus communis: an essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part II. Sect. I. (Vol. I. 91.)

³ *A Letter concerning Enthusiasm*. Sect. II. (Vol. I. 15 squ.) Már Bacon el egyébként ezzel a hasonlattal (*De augm. scient. Lib. II. c. 13.*) Erre utóbb maga Shaftesbury is hivatkozik. (*Miscellaneous Reflections* II Chap. 2. Vol. III. 69.)

⁴ *A Letter concerning Enthusiasm*. Sect. II. (Vol. I. 16.) — V. ö. *An Inquiry conc. Virtue* Book II. Part II. Sect. I. (Vol. III. 128. I.)

humanitása legszembetűnőbben bizonynyal a szellem fölényének ebben a kiemelésében nyilvánul, ahogy különösen az erkölcsi magatartás terén a *μηδὲ ῥαυᾶ* elve kifejezi. Látni az élet kétségbeejtő eshetőségeit, érezni a pusztulás szédületét és mégis emberként megállni a lábunkon: ez éppen a humanitás. S ugyancsak kétségtelen tény az is, hogy a modern ember mindjobban elvesztette érzékét az efajta humanitás iránt, jöllehet kultúrája éppen a „humanizmus” inflációjával indul meg. Nem győzték ezt eléggé ismételni már a mozgalom protagonistái: egy Petrarca, egy Erasmus, egy Castiglione, vagy egy Montaigne. Végeredményben Shaftesbury is csupán az ő sorukat szaporította volna, ha fenntartás nélkül hozzászegődik egy olyan eszményhez, amelyet tartalmában és eszközeiben egyaránt már a régiek kidolgoztak. Azzal, hogy közvetlenül az eszmény görög, kivált pedig platonai forrásaihoz tért meg, újítást hozott ugyan a renaissance ciceronianus humanizmusával szemben, magában véve azonban ez még nem avatta volna őt úttörővé az eszmény történetében. Hiszen tudvalevő dolog, hogy angol földön a görög tanulmányok általában az első humanizmus napjai óta mélyebb gyökeret vertek, mint a kontinensen, a platonizmust pedig nemcsak filozófiai-lag művelték a renaissance udvaraiban, hanem már Giordano Bruno filozófiájában sok olyan tartalmi eleme is újraéledt (mindenesetre inkább újplatonikus formában), amellyel utóbb éppen Shaftesbury-nél találkozunk. Másutt kell tehát keresnünk azt a vonást, amellyel a humanitás filozófiájának új árnyalatot adott, bár siessünk mindjárt hozzáfűzni, hogy ennek eredetét csakugyan platonizmusában találhatjuk meg. Csakhogy Shaftesbury a platonizmust úgyszólván érzelmi hangsúllyal látta el, az érzelmi kifinomultság értelmében vallotta. Olyképpen kell ezt felfognunk, hogy az idea, ez a Platonnál eredetileg izig-vérig fogalmi, racionális képlet, amely akkor is, amikor a világ valójával hozza érintkezésbe emberi valónkat, ezt „általánosságok” kiemelésével éri el, sőt utóbb éppenséggel a szám és a mérték jelentését ölti magára, s amelybe valamelyes egyéni vonás legfeljebb csak az „illőnek” (*πρέπον*)⁵ szintén inkább racionális irányból származik: ez az idea most Shaftesburynél a lélek legbelsejébe vonul, érzellemmel áthevül és ezzel egyénileg színeződik, úgy azonban, hogy azért továbbra is megőrzi általános jellegét. S az általánosnak, a végső metafizikai realitásnak, a platonai *ὄντως ὄν*-nak éppen ezt az emberi érzelemben való megalapozását nevezi Shaftesbury *moral sense*-nek.

II.

A *moral sense* fogalma mindenképpen többet jelent megismerésünknek merőben az erkölcsiség körére szorítókozó eszközénél, ahogy már Hutcheson óta főként az intuicionista etikusok szeretnek hivatkozni rá. Az erkölcsi érzületre vagy az erkölcsi ízlésre

⁵ L. erről bővebben a szerzőnek A platonista Cicero c. tanulmányát. Budapest, 1942. M. Tud. Akad. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből V. 11.) 46. sk., 59. l.

(*moral taste*) való utalással sem merítjük ki a tartalmát. Inkább kozmikus szimpáthiát kell értenünk rajta, az emberi léleknek a világmindenséggel való szoros, szétszakíthatatlan, szerves kapcsolatát, s ebben a tekintetben legfeljebb Sokrates daimonionjával hasonlíthatnók össze. Miként ez a sokratesi daimonion nem csupán az erkölcsi jó meg rossz közötti választásra serkent bennünket, hanem eligazít a szép, meg a rút, az igaz, meg a hamis, a valóság, meg a látszat között is, sőt egyáltalán mindenütt jelen van és érezteti hatását, ahol szellem nyilvánul meg,⁶ úgy a *moral sense* elve is egyetemes jellegű elv, amely szellemünk sajátos természetében gyökeredzik, s mint ilyen *natural Prevention or Prepossession of the Mind*, mindennemű helytelenség és fonákság iránt való ellenszenvünkben, in a *real Antipathy or Aversion to Injustice or Wrong*⁷ érvényesül. A „morális” szónak ezt a használatát a „szellem” értelmében Shaftesburynél éppúgy állandóan szemünk előtt kell tartanunk, mint a szellemit a rokonszenv és az ellenszenv érzeimeiből eredhető felfogását, különben a *moral sense* helyes jelentése is el fog sikkadni előttünk. A morális fogalmával való megjelölése mindannak, aminek nem fizikai, hanem éppen szellemi, intellektuális természete van, elég régi keletű ugyan: talán a szofisták alkalmazták először, mindenesetre az akadémikusok és a sztoikusok köreiből egyaránt dívott, utóbb Cicero megfogalmazásában származott át az utókorra, mint sajátos emberi mivoltunknak legfőbb jellemzője.⁸ Egészen Shaftesbury gondolkodásának eredeti vonása ellenben az, ahogyan ennek a szellemiségnek érzelmi elmélyítését megkísérli. Ez ugyanis egyáltalán nem jelent nála valamilyen irracionális fordulatot, vagy éppen a szellemiségnek kiszolgáltatását a rokonszenv és az ellenszenv egészen alogikus gerjedelmeinek. Sőt, inkább azt jelenti, hogy mint szellemi lények, foglalunk állást szellemi dolgokban, ellentétben azzal a viselkedéssel, amelyet merőben érzéki lények tanúsítanak az érzéki valósággal szemben. Ez az állásfoglalásunk azonban valamilyen belső érzék, *inward form*, terméke, tehát az ösztönösség közeléből fakad, mégis híjával van annak a ragályozó vonásnak, amely lelkünk emocionális rétegeit annyira feltűnően jellemzi. Miért? Mert mérték nyilvánul benne: az ember azt a mértéket, amely az egész világmindenséget áthatja, szimpatetikus együttrezgéssel felfedezi önmagában, magára olvassa rá, magához tartozónak érzi.⁹ Érzelmi belátásnak, vagy talán még helyesebben a szellemiség tapintatának fordíthatnók ezért a *moral sense* kifejezést.

⁶ Platon *Symp.* 202 e., *Phaedr.* 242 b.

⁷ *An Inquiry concerning Virtue and Merit.* Book I. Part III. Sect. I. (Vol. II. p. 42., 44.)

⁸ A morálisnak meg az intellektuálisnak ez az azonosítása némely nép szóhasználatában máig megvan. Így éppen az angolban, de a franciában is. (Pl. *moral sciences* — *natural sciences*; *sciences morales* — *sciences naturelles*.) A morálisnak szűkebb, erkölcsi értelmét azért természetesen itt is feltehetjük.

⁹ Ezért Scheler polémiaja az angol morálfilozófia ellen (ld. *Wesen und*

Mindenesetre két megállapítást leszűrhetünk ezekből a fejtegetésekből a *moral sense* értelmére nézve, s mindkettő, kiváltképpen Shaftesbury platonizmusát világítja meg szorosabban.

Az első mindjárt a mérték fogalmára vonatkozik emocionális életünkkel kapcsolatban. Ismeretes dolog, hogy az élet mértékességéről legelőször Pythagoras körében esett szó, éppen a világmindenséggel való összhang értelmében, s ennek megfelelően itt a mérték fogalmának számszerű jelleget tulajdonítottak.¹⁰ Ezt a számszerű, „matematikai“ mérték-fogalmat karolja fel azután Platon, aki ebben a küzdelemben, amelyet a szofistákkal éppen e fogalomnak általuk kezdeményezett szubjektivistikus magyarázata ellen folytatott, erkölcsi tartalmat adott neki; ott pedig, ahol kozmológiai összefüggésekre utalt vele, inkább eszthetikai irányba hajlította. Mindezeket a mozzanatokat együttesen kiváltképpen a *Philebos*-dialogus tüneti fel jellemzőleg. A mérték és az összhang — mondja itt — mindig ellentétek találkozásában, a határoeltságnak és a határtalannak kibéküléséből, „vegyüléséből“ keletkezik, még pedig *ἐνδεῖσα ἀριθμῶν*, vagyis olyképpen, hogy ebbe a létrekelésbe éppen a határolt dolgok rendje „számot visz bele“. Ezt a számszerűen meghatározott mérték-fogalmat azonban Platon az egész dialóguson át — amelyben tudvalevőleg éppen a legfőbb jónak természetével és hatásaival foglalkozik, — erkölcsileg fogja fel. A számszerűség miatt kerül jelesül a mérték és az összhang a „keletkezők“ osztályából a jónak osztályába, azaz válik igazán létezővé. S ezzel már eleve adva van a lehetőség arra, hogy az erkölcsi kategóriák kozmikus távlatot kapjanak. Így kell értenünk, amikor Platon arról beszél, hogy a jónak lényege minduntalan a szépségbe „menekül át“, meg hogy végül is a mérték és az arány adja meg mindennek a szépségét és érdemét: *μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δὴ πῶν καὶ ἀρετὴ παντάρχου συμβαίνει γίνεσθαι*.¹¹ Ahol pedig inkább a megismerés szempontját domborítja ki a mértékesség vizsgálatában, ott ezeket a kozmikus mozzanatait természetszerűleg az Eros-tanával hozza vonatkozásba. A szár-

Formen der Sympathie. 2. Aufl. Bonn, 1923. Cohen), amely szerint a szimpathia és az antipathia érzelmei csak másodlagosak és nem alapozzák meg az erkölcsi magatartást önmagában (vagyis „létében“) alig érinti Shaftesburyt. Nála ugyanis éppen ezek az érzelmek a kozmikus mérték rezonanciái az emberben, s éppen e miatt a mértékességük miatt természetszerűleg intellektuális jellegűek.

¹⁰ Architas maximája szerint: *ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντα ἡμεν ἀδελεγὰ* Diels I. 2. 258. 1. Részletesebben erről a szerzőnek már id. dolgozata szól: *A platonista Cicero*. 25., 47. p. et pass.

¹¹ A kiemelt három vonatkozó helyet ld. *Phileb.* 25 e-26 d; 54 c-d; 64 e. — V. ö. Gomperz: *Griechische Denker* II. Bd. Leipzig, 1902. Veit u. Co. 473 sk. 1., továbbá Julius Stenzel *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928. Meiner, ahol a szerző avégből, hogy leküzdje azt az idegenkedést, amelyet a modern olvasó a mértékesség erkölcsi-eszthetikai fogalmának e. pythagoreus eredetű számszerűsítésekor önkéntelenül érez, találóan idézi Leibniznek egy mondatát: *metriçae est exercitium arithmeticae nescientis se numerare animi*. (31. l.)

nyas fogatról szóló mithikus hasonlat, a *Phaidros*ban megkapóan példázza, hogy minő vetélkedés és küzdelem folyik a lélek nemes és nemtelen hajlamai közt, ha a testbe mint a kagyló a héjába bebörtönözve, az egykor, égi származása idején megpillantott ősi szépségre visszaemlékezik. A léleknek ez a „szárnyasodása” éppen az Eros műve, emberileg teljessé azonban csak akkor válunk általa, ha a mértékletesség társul hozzá, s ezzel Eros féktelensége megilletődöttséggé lesz. Ahogy a földhöz tapadó józanság elfonnyaszt, úgy a meggondolatlan, eszméletlen szenvedélyesség megaláz. Vagyis: Eros a nagy közvetítő a földi és az égi világ, a halandó és az isteni lét módja között.¹²

Shaftesburynél is megtaláljuk ezt a kozmikus vonatkozást, mégis a mértékesség nála nem annyira matematikai, mint inkább organikus jellegű fogalom. Ő is használja ugyan az *interior Numbers*, *inward Numbers and Proportion*, *Force of Numbers*, *Numbers of Character*, *those Numbers which make the Harmony of a Mind* kifejezéseket,¹³ ezekből azonban teljességgel hiányzik a számnak az a rendalkotó funkciója, amely a pythagoreus-platoni felfogásban is érvényesült, ezzel szemben inkább az életfolyamatok rithmikus ismétlődésére akarnak figyelmeztetni. A mérték és az összhang a lélek és a szellem szabályszerű mozgását, öntevékenységét, teremtő kibontakozását fejezi ki, az entelechia célszerűsége és lendülete nyilvánul benne. Ezért használja Shaftesbury a számszerűségnek ezeket a szólamait mindig rokon értelemben az *inward form* fogalmával, vagyis szerinte a mértéket, az összhangot, az arányt a „belső” forma hozza létre olymódon, hogy az ember (s általában minden élő lény) egyéniségének megfelelően tagozódik bele a világmindenség egészébe. Antik filozófiai hagyomány elevenedik meg nyilván abban is, amikor Shaftesbury formáról beszél ott, ahol a szerves életet és működését jelöli meg, hiszen ezidőben a forma fogalma már meglehetősen elkülsősödött, puszta felületi- vagy éppenséggel viszonyfogalomná vált. De viszont nála találkozunk az újkori filozófiában először azzal a gondolattal, hogy a formának ebben az önki-fejtésében egyszersmind eszthetikum is érvényesül: minden élőlény belülről, szervesen, a természet plasztikus alakító erőinek harmonikus játékában bontakozik ki.¹⁴

¹² *Phaidr.*, 246 a — 256 e.

¹³ *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part. IV. Sect. II. (Vol. I. 137.) — *Soliloquy or Advice to an Author*. (Part. I. Sect. III. (Vol. I. §.) u. o. Part. III. Sect. III. (Vol. I. 353.) *The Moralists*. Part. II. Sect. IV. (Vol. II. 284.) — *Miscellaneous Reflections*. III. Chap. 2. (Vol. III. 185.) et pass.

¹⁴ That wherever there was such a *sympathizing of Parts*...; wherever there was such a plain *Concurrence in one common End*, and to the Support, Nourishment, and Propagation of so fair a *Form*; we could not be mistaken in saying there was a *peculiar Nature* belonging to this *Form*, and common to it with others of the same kind. By virtue of this, our Tree is a real Tree; lives, flourishes, and is still *One and the same*; even when by Vegetation and

A platonizmus példája jellemzően tanúskodik arról, hogy a mérték fogalmának ez az esztetikai értelmezése elmaradhatatlan, valahányszor a világmindenség egészéről iparkodunk leolvasni hatásának jeleit. Shaftesbury éppen a kozmosz tökéletesebb magyarázata érdekében organizálja a mérték-fogalmat: a mérték nem kívülről származik a világmindenségbe, hanem belülről, öntevékenyen, eleven formaként működik. Azt a fejlődést futja meg ezzel Shaftesbury gondolkodása, amelyet a platoni eidos fogalma tudvalevőleg az aristotelesi metafizikában ért el. De ennek az elvnek további sorsa tanúskodik ugyancsak arról a veszedelemről is, amelyet ez a fejlődése magába zár: a sztoa fizikájában már egészen naturalisztikus irányba térült, itt a platoni ősök, ősminták azzal, hogy magában a világban szervesen és célszerűen hatnak, anyagszerű ész-csírakká (*λόγοι σπερματικοί*) alakultak át. Az újkorban pedig ez a naturalizmus tudvalevőleg már egészen leplezetlenül tör elő, sőt a természeti organizmust is hovatovább mint mechanizmust fogják fel: nem véletlen ezért, ha a szellemi világot is ekkor kiváltképpen a sztoikus filozófia elvei szerint iparkodunk felfogni és berendezni.

S ettől a naturalizmustól óvta meg éppen Shaftesburyt a számok és a mértékek platoni elve és plasztikus-esztetikai értelmezése. Azzal, hogy visszakanyarodott organikus természetfelfogása ellenére is a tiszta platoni ideához, hatékonyá téve egész erkölcsi-esztetikai hozományát, el tudta kerülni ennek az organikus elvnek azokat a következményeit, amelyek egyébként múlhatatlanul a naturalizmus felé sodorták volna. Az olyan sztoikus hangzatú kijelentéseknek, mint aminő a természet és az ész azonosítása, vagy aminő a logos tevékeny jellegére való hivatkozás, épp ezért nála nincs különösebb jellemző erejük. Ilyenekkel az újkor valamennyi gondolkodójánál egyformán találkozunk.¹⁵

Shaftesburyról ezzel szemben bízást azt mondhatjuk, hogy a modern természet-szemléletbe beleoltotta az antik kalokagathia eszményét: ezért népesíti be újra a világot formákkal, entelechiákkal, elevenen működő erőkkkel, amelyek azonban egyúttal mértékek is nála. Az organikus meg a plasztikus szemléleti módnak ebből az ölelkezéséből érlelődik ki majdan Goethe metamorfózis-elmélete, amelynek legjellemzőbb kifejezése, a *geprägte Form die lebend sich entwickelt* nevezetes elve, egészen Shaftesbury szándékaiban gyökerezik. Egyelőre azonban maga Shaftesbury ezt az elvet inkább

change of Substance, not one Particle in it remains the same. — *The Moralists*. Part. III. Sect. 1. Vol. II. 348.) — Ugyanott utóbb határozottan rámutat „That the Beautiful, the Fair, the Comely, were never in the Matter ... but in the Art. and Design; never in Body it-self, but in the Form or forming Power. (Vol. II. 405.)

¹⁵ Ezt tudvalevőleg Dilthey mutatta ki. Épp ezért nem fogadhatjuk el, amikor Shaftesbury „naturalizmusának” igazolásául teljességgel a sztoikus filozófia hívének mutatja be őt. Ld. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. (Ges. Werke Bd. II.) Leipzig, 1929 3. Teubner. 284 sk. 1.

emberi vonatkozásaiban dolgozza ki, a természet világa ezeknek csak mintegy háttérül, mondjuk magyarázó okául szolgál nála. S a mérték elvének ezt az emberi teljesülését tárja fel nekünk a *virtuoso* eszményében, amelyben eszerint a kalokagathia és a humanitás eszményének újabbkori változatát kell látnunk.

III.

Mi jellemzi ezt a *virtuoso*-t s hogyan teszünk szert a benne nyilvánuló mérték felismerésére? Foglalkozunk előbb az utóbbi kérdéssel, mivel ezzel eszmélhetünk rá a *moral sense* fogalmában rejlő platonizmusnak második jellemző vonására.

Már az eddig mondottak sejtetik, hogy ennek a megismerésnek az útját is inkább a lélek emocionális eredeteiben kell keresnünk, bár nem az intellektualitás ellenére. Valamiféle hasonló „közvetítéssel” véli csakugyan Shaftesbury is ezt elérhetőnek, mint ahogy Platon vélte az Erosszal. Csakhogy ő itt is úgyszólván modernizálja Platont és a mithikus magyarázatnak pszichológiai alapot ad. Sajátos affektus-tanára, a rokon- és ellenszenv érzelmeinek lelki ökonomiájára kell itt gondolnunk elsősorban, amelyről már említettük, hogy a legszorosabban összefügg a belső formának imént vázolt fogalmával. A reflexió affektusaiban, (*rational affections*), ahogy a benyomásainkra való érzelmi visszahatásainkat nevezi, megkülönböztetve őket ezáltal a közvetlenül enmagunkra avagy másokra irányuló ösztönös megnyilvánulásainktól (*sensible affections*), kiváltképpen szellemünk aktivitása érvényesül.¹ Az ész mint emberi természetünknek és az egész világmindenségnek tevékeny elve nemcsak az újkori racionalizmus alapmeggyőződése, hanem tudvalevőleg maga is platoni hagyomány. S már Platon úgy alkalmazza ismerettanának ezt a sarkalatos elvét erkölcsi-esztétikai irányban, hogy érzékeink pusztá kielégülését mindig passzív eseménynek tekintti, bármennyire heves vágyaink, ösztöneink, szenvedélyeink hajtának is feléje. Az ész ellenben tevékeny természetű még kontemplatív működésében is. Az Eros a ráció tevékenységének éppen ezt az etikai-esztétikai hajtó erejét fejezi ki, vagyis affektív életünknek leghevesebb megnyilvánulása az észnek a szépben és a jóban való teremtő szenvedélye. S egészen hasonlóan ebben a „tevékeny” értelemben határozza meg Shaftesbury is a viszonyt ész és affektivitás között, azzal a különbséggel mégis, hogy a platoninál szubjektívebben fogja fel. Erre vall, hogy a szellemi tevékenységet lényegében affektív természetűnek minősíti, az affektivitásnak van szerinte elsőbbsége, ámde feltétlenül csakis az észbeli belátással, reflexióval áthatott affektivitásnak. Így kell értenünk, amikor affektív életünk teljességéről, integritásáról (*intire affection*) beszél, megkülönböztetve a különködő, széthúzó, pártoskodó affektivitástól (*partial affection*).² Az előbbi a lelki törekvéseknek szervezettségét,

¹ *An Inquiry concerning Virtue and Merit*. Book I. Part II. Sect. 4. (Vol. II. p. 36.)

² *Inquiry* Book II. Part. II. Sect. 1. (Vol. II. p. 111.)

egy célra való egységes ráirányulását jelenti, s ezt éppen az ész biztosítja reflexív aktusainak közreműködésével; az utóbbiban viszont a szeszélynek, a pillanatnyi lelki alakulásnak, a véletlennek hangja szólal meg, ezért jellemzi a lelki megosztottság s következőleg az igazi teremtő tevékenységre való alkalmatlanság. Shaftesburynek ismételten is kifejezett meggyőződése a lelki élet egysége és egésze (*one Whole*);³ egészen modern íze van, amikor jellemről, a lelki megnyilvánulások proporciójáról, nem pedig tiszta, önálló lelki tehetségekről, fakultásokról beszél, ahogy erre fentebb már utaltunk. Ezt a felfogását nyilván gondolkodásának eszthetikai iránya határozta meg. De épp ezért nem időzik és kereng szerinte az affektivitás sem mintegy önmagában, a saját bensőségében, hanem kilép önmagából, tevékeny módon ráhat a világra, s e tevékenységének forrása éppen az intellektussal való összeszővődöttsége, szerves kapcsolata. Az *intire affection* egységes ráirányulásában a tárgyi világra Shaftesbury nyilván éppen az emberi személyiség osztatlan egészét akarja megjelölni. S ismét nagyon jellemző gondolkodásának irányára és stílusára, hogy a személyiségnek ezt a tevékenységében egységes egészét nem elvont okoskodással, hanem jelképesen Prometheus alakjával világítja meg. Ismételten is találkozunk nála a Prometheus-hasonlattal, de legtöbbit mond nekünk e tekintetben az a nevezetes helye, ahol a költőre alkalmazza, akit úgy ír le, mint *a second Maker, a just Prometheus under Jove*, mint egy második alkotót, igazi Prometheust Jupiter jogara alatt, aki a legfelsőbb művészhez vagy az egyetemesen alakító természethez hasonlóan mindig szerves egészet hoz létre, ahol minden összefügg, minden arányos egymással s az alkotó részek kellő rendben és viszonyban illeszkednek össze.⁴ Egy félszázad múlva a fiatal Goethe a dacos, magabizó titánnak erre a Shaftesbury által felidézett mithikus alakjára már úgy hivatkozik, mint az égiekkel egyenrangúra, aki nemcsak teremtő erejükkal vetélkedik, hanem éppenséggel embert formál a saját hasonlatosságára, hogy szenvedjen, sírjon, élvezzen és örüljön, s számba se vegye az Istent, mint ahogy ő maga sem törődik vele.

Hier sitz'ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

(Prometheus)

³ *The Moralists*, Part. II. Sect. 4. (Vol. II. p. 985.) — *Miscellany*. V. Chap. 1. (Vol. III. p. 259.)

⁴ *Soliloquy* Part. I. Sect. III. (Vol. I. 207. p.) Like that Sovereign Artist or universal Plastic Nature he forms a Whole, coherent and proportion'd in it self, with due Subjection and Subordinacy of constituent Parts.

Innen pedig valóban csak egy lépés választ el Nietzsche felsőbbrendű emberétől, aki már magát akarja felülmúlni, amikor teremt, s aki ebben megy tönkre (*der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht*),⁵ s ezzel legtöbb állomásaiban élénk rajzoldódik a tevékenységi elv újkori szekularizációjának fejlődéstörténete.

Shaftesbury kétségkívül még nem jut el ilyen messzire. Nála az alkotó személyiség tevékenysége még „*under Jove*” megy végbe, s ebből a szémszögből nézve valóban úgy tekinthetjük egész filozófiáját, mint arra való törekvést, hogy egy olyan elvet keressen, amely a vallás szentesítéséhez hasonlóan valamiképpen abszolút módon tudja megkötni cselekvésében az embert. Ez az abszolút megkötés — láttuk — a lelki affektivitás légköréből ered; az embernek, mint önnönmaga autonóm törvényhozójának eszméjét ellenben, amely a későbbi kanti meghatározás szerint az ész formális feltételeiben gyökeredzik, Shaftesburynél még nem találjuk fel. Innen van, hogy az *intire affection* különböző körülírásaiból és szinonimáiból is mindig ennek az abszolutizáló törekvésnek taglejtését érezzük ki. Így kiváltképpen akkor, amikor a lelkiismeret hangját szólaltatja meg benne. A tetszés meg nem-tetszés ítéletei, amelyekkel a magunk és mások magatartását kísérvük, s amelyekben rokonszenvünk és ellenszenvünk érzelmeinek „reflexiói” villognak, éppen ennek a lelkiismereti tevékenységnek eredményei. Ez a tevékenység pedig minden esetben kettős irányú: Egyfelől ugyanis az erkölcsi formátlanságokra, csúfságokra, eltorzulásokra hívja fel figyelmünket (*sense of Deformity in what is thus ill-deserving and unnatural*), másfelől pedig a cselekvésünkben megnyilvánuló esztelenségekre mutat rá (*remembrance of what was at any time unreasonably and foolishly done*)⁶ s kivált ebben az utóbbi irányban annyira világosan beszél, hogy még annak is, akinek az erkölcsi élet esztetikai vonásai iránt nincs érzéke, az esztelenségekre rá kell döbbernőnie, mivel ezekkel önnön érdeke ellen cselekszik. Az esztetikai mozzanat azonban önmagában is, nemcsak lelkiismereti intéseiben alkalmas arra, hogy abszolút módon kösse meg emberi tevékenységünket, s ebben az esetben az *intire affection* fogalmát Shaftesbury az ízléssel határozza meg. Sőt, ez még gyakoribb nála mint az előbbi, a lelkiismerettel való azonosítása. Valószínű, hogy e tekintetben nemcsak antik hatások érvényesültek, hanem a korabeli udvari kultúra szelleme is beleszövéődött felfogásába. A „*bon goût*”, amely olasz és spanyol kezdemények után kiváltképpen XIV. Lajos udvarában virágzott, kétségkívül inkább külsőleg szabályozta a viselkedést, s ezért természetszerűleg az érintkezés és a gyakorlás volt a forrása. Ezt a tapasztalásbeli forrását Shaftesbury sem hanyagolja el, de lelkileg elmélyíti, bensővé teszi, jelentékenységgel ruházza fel. A *moral taste*

⁵ *Also sprach Zarathustra* (Vom Wege des Schaffenden. Kröners Taschenausg. 94. 1.) — V. ö. Oscar F. Walzel: *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe*. (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum Jg. XIII. 1910. 40.—71., 133—165. 1.)

⁶ *Inquiry*, Book II. Part. II. Sect. 1. (Vol. II. 121., 125.) — V. ö. ezzel: *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 177. sk. 1.)

kifejezés szerencsésen erre utal: megismerésünk szemléleti körébe esik, mégis „morális“, azaz szellemi jellegű. Nyilván ebből magyarázhatjuk azt a többszöri kijelentését is, hogy a szép meg a jó lényege szerint egy s ugyanaz: *Beauty and Good are still the same.*⁷ Erkölcsi ítéleteink tehát ízlésítéletek, s viszont ízlésünk tanúságaiban egész emberi habitusunk fejeződik ki. S úgy látszik, Shaftesbury is tudatában volt annak, hogy mennyire töretlen csapáson jár, amikor ezt a régi gondolatot éppen ismeretelméleti szempontból aknázza ki. Egy helyen ugyanis maga félreérthetetlenül kifejezi, hogy filozófiai munkássága legfőbb céljának tekintette *to demonstrate the Reasonableness of a proportionate Taste, and determinate Choice, in Life and Manners*, azaz hogy bebizonyítsa az illő ízlésnek és határozott választásnak észszerű voltát az életben és az erkölcsi-ségben.⁸ S ugyanitt mindjárt meg is világítja, hogy miért véli az ízlésnek ezt az átszellemítését újszerűnek. Azért, mondja, mert ezáltal preszuppozíciós jelleget kap megismerésünkben és következőleg cáfolhatatlan bizonyság árad belőle. A *standard of taste*, az ízlés szabályai, bensőnkbe vannak írva, nem a velünk születettség értelmében ugyan, hanem mert egyetemes érvényűeknek és szükségképieknek ismerjük fel őket. Eppen ezen a jögon beszél ilyenkor emocionális-affektív életünk teljességéről, *intire affection*-ról. Ha ez ésszel áthatott affektivitást jelent, akkor az észszerűség itt éppen ezt az egyetemességet és szükségképiséget fejezi ki. Mindezzel szemben a *partial affection*, mint a szeszély, a hangulat, a pillanatnyi érdek szülötte, híjával van az egyetemességnek és szükségképiségnek, s ezért megismerésünk terén természetszerűleg bizonytalanság jellemzi.

IV.

Nemkülönben újszerű azonban Shaftesbury felfogása abban a tekintetben is, hogy mikép mozdíthatjuk elő ezt a megismerésbeli bizonyosságot. Tudvalevő dolog, hogy Descartes is, Pascal is részletes szabálytant dolgozott ki *ad directionem ingenit*, mint ahogy általában a XVII. század valamennyi gondolkodója a módszer megállapításában pillantotta meg legfőbb feladatát. Shaftesbury ilyen értelemben nem „módszeres“ gondolkodó, helyesen: az ő módszeres elve egyetlen szabályba foglalható össze, mivelhogy akár lelkiismereti, akár ízlésbeli bizonyosságról van szó, szerinte mindig a kellő *distancia* megóvására kell ügyelnünk. Amit Nietzsche később *Pathos der Distanz*-nak nevezett, értékeléseinkben a kellő rangsorhoz való igazodásunkat értve rajta,¹ azt először valóban Shaftesbury alkal-

⁷ *The Moralists*. Part. II. Sect. I. (Vol. II. 239.); Part. II. Sect. II. (Vol. II. 245.); Part. III. Sect. II. (Vol. II. 399.); Part. III. Sect. II. (Vol. II. 416.)

⁸ *Miscellany*, V. Chap. 2. (Vol. III. 303.); u. o. III. Chap. 2. (Vol. III. 163. sk. 1.) — V. ö. Chr. Fr. Weiser: *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*. Leipzig—Berlin, 1916. Teubner. 168. sk. 1.

¹ *Zur Genealogie der Moral* 1. Abh. 2. (Kröners Taschenausg. Bd. VIII. 304. 1.)

mazta módszeres elvként, legfeljebb mindkettőjük közös ősenél, Montaignenál 'találkozunk valami hasonlóval, amikor a helyes vonatkoztatástól és a szélsőségek leküzdésétől várta a megfelelő nézőpont megtalálását.' Ma tudvalevőleg perspektivizmusnak vagy éppen relativizmusnak szokás bélyegezni ezt a szemléletmódot. Holott Shaftesbury példája mutatja, hogy a távolságtartás szabálya csupán óvatosságot jelent elhamarkodott és kritikátlan megnyilvánulások elkerülésére, nem pedig megismerésünk bizonyosságának kétségbevonását. Hiszen ő maga is éppen a feltétlen bizonyosság elérése érdekében alkalmazza. A kellő távolság megóvásában, a megfelelő látószög feltalálásában érvényesül leginkább az ész működése az affektivitásban: ennek leghatékonyabb előidézője pedig szerinte az elmésség, és a humor (*Wit and Humour*), sőt esetenként éppenséggel a gúny (*Raillery*) is. Ez megismerésünknek az az úgyszólván módszeres szűrője, amely éppúgy megóv bennünket a vakbuzgóságtól, a rajongástól, a türelmetlenségtől és a pedantériától, mint ahogy megelőzi lelki tunyaságunkat is. A nevetségesesség próbája, a *Test of Ridicule*, mindennemű „melancholikus eltévelyedésnek” (*melancholy Delusion*) legbiztosabb ellenszere.³

Kétségtelen tény, hogy a nevetségesnek különböző formái nem először voltak a gondolkodás történetében az igazságnak módszeres erjesztői. A sokratesi ironia ennek minden időkre szóló emlékezetes tanúbizonysága és egyúttal mintája is. Később is többször találkozzunk vele: Voltaire kezében tudvalevőleg félelmetes szellemi hatalommá vált, a romantikusok pedig éppenséggel úgy minősítették, mint az egyéniség és a szabadság diadalát az anyag kauzális megkötöttsége felett. Az újkorban elsőnek azonban mindenesetre Shaftesbury szállt síkra mellette, s jellemző, hogy maga is úgy tekint erre a törekvésére, mint a sokratesi ironiának hosszú évszázadok felfuvalkodott tudományossága után megkísérelt újraélesztésére.⁴ Mégis van egy olyan vonása, amelyben határozottan különbözik tőle. A sokratikus ironiának ugyanis megnyilvánulásaiban némileg

² Már az *Essais* I. könyvének I. fejezete beszél a *moyens tout contraires*-ről, amelyek azonos cél elérésére alkalmasak, s utóbb is állandóan utal a *les contraritez*-kre, amelyek elősegítik a *forme maîtresse* kibontakozását. Shaftesbury szerint hasonlóképpen a *contrarietys* domborítja ki kellőképpen az emberi lélek szépségét és harmóniáját (*Sensus communis*.) Part. IV. Sect. II. — Vol. I. 137. a. — gondolat eredetére nézve pedig: *The Moralists*. Part. I. Sect. III. — Vol. II. 214.) — V. ö. erről Weiser i. m. 239., 255. l., továbbá Pierre Villey: *Montaigne en Angleterre* (Revue des deux Mondes 83. Année, Tome 17. Livr. du 1-er Sept. 1913. pag. 115—150.), ahol a kapcsolat származására is rámutat: Shaftesbury étaít précisément ce disciple que Locke avait formé suivant les préceptes du philosophe perigourdin, auquel il avait des le bas âge insufflé l'esprit de Montaigne (i. h. 135. l.).

³ *Sensus communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. Part. IV. Sect. 1: (Vol. I. 128.) — *Letter conc. Enthusiasm*. Sect. IV. (Vol. I. 32. sk. 1.) — *Soliloquy*. Part. II. Sect. 2. (Vol. I. 259.)

⁴ *Soliloquy*. Part. I. Sect. 3. (Vol. I. 194. sk. 1.)

demokratikus, céljában pedig kiváltképpen intellektuális íze van: problematikussá igyekszik tenni a dolgokat az igazság felderítése végett, ez pedig mindenkinek kivétel nélkül egyformán érdeke. A Shaftesbury-féle raillery ezzel szemben jellemzően arisztokratikus színezetű, s intellektuális célzatán szembetűnőleg felülkerekedik a morális-esztetikai: a társas érintkezés uri szelleme, az urbanitás formái határozzák meg, és szokásszerű gyakorlásában alakul. E tekintetben hármass lelki indító okára hivatkozik, ezzel is finom pszichológiai érzékeről tanúskodva: a jogtalanságok iránt érzett ösztönös felháborodásra (*Resentment of Injury*), mindennemű túlzásnak és szertelenségnek nevetséges voltára (*Ridiculousness of an Extreme*), és az egyensúly helyreállításának vágyára (*Tunings of the Passions*)⁵

A *common sense* értelme Shaftesburyre nézve éppen ezekből a lelki-motívumokból szövődik össze. Ha ez „természetünkben gyökeredzik” is, vagyis egyetemesen emberi, mégis ahhoz, hogy erejét a nevetségesnek formáin kipróbáljuk, állandó gyakorlására van szükség, erre pedig nyilván inkább ott kínálkozik alkalom, ahol a társas élet kötöttsége hathatósabban érvényesül, ahol a jól-neveltség, a *thorow good-breeding*⁶ szelleme lecsiszolja esetleges éleit. A mértékességnek, szenvedélyeink „egymásra hangoltságának” kívánalmával pedig éppenséggel esztetikai veretet kap. Ezért hangoztatja Shaftesbury nyomatékosan, hogy az elmésség és a gúny fegyverei nem mindenki kezébe valók: a műveletlen nagy tömeg, a *the mere vulgar Mankind*,⁷ amelynek nincs érzéke a finomabb megkülönböztetések, az ellentétek árnyalatai iránt, csak kárt okozna velük. Ebben különbözik leginkább a felvilágosodás híres gúnyolódójától, Voltairétól, de későbbi követőitől, a romantikusoktól is, nemcsak a komikum-módszeres-elméleti szempontból való becslésében, hanem ott is, ahol jómaga alkalmazza, (kivált korának vallásos, politikai és tudományos szűkkeblősége ellen): iróniája sohasem metsző és csúfon-

⁵ *Inquiry* Book II. Part. 2. Sect. 2. (Vol. II. 139. skt 1., 146. l.) V. ö. *Sensus comm.* Part. III. Sect. 4. (Vol. I. 125.: my Nature wou'd rise at the Thought of what was sordid).

Letter conc. Enthus. Sect. II. (Vol. I. 138.) V. ö. *Sens. comm.* Part. IV. Sect. 1. (Vol. I. 128.: nothing is ridiculous except what is deform'd; nor is any thing proof against Raillery, except. what is handsom and just); továbbá *The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 418. sk.: We can never really blush for any thing beside what We think truly Shameful.)

Inquiry. Book. II. Part. I. Sect. 3. (Vol. II. 95.) V. ö. *Sens. Comm.* Part. IV. Sect. 1. (Vol. I. 128. 'Tis in reality a serious Study, to learn to temper and regulate that Humour wich Nature has given us, as a more lenitive Remedy against Vice).

⁶ *Sensus comm.* Part. IV. Sect. I. (Vol. I. 129.) — *Soliloquy.* Part. III. Sect. III. (Vol. I. 338.) — *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 161.)

⁷ *Sensus comm.* Part. III. Sect. IV. (Vol. I. 127.) *Soliloquy*, Part. III. Sect. III. (Vol. I. 345.) et pass. — V. ö. ezt a kifejezést a platoni *ῥαιροκρατία* is *πονηρία* továbbá a cicerói *maior pars hominum* kifejezéssel, amire nézve bőv. 1. a szerzőnek már id. dolgozatát: *A platonista Cicero*, 59., 62. l.

dáros, mint amazé, de nem is merőben elmés, mint emezeké. Inkább az jellemzi, mint általában minden jó író és irodalmi mű feltételének tekint: a szív bölcsessége. Ennek kell szerinte vonzóvá tennie az elme mozgékonyását, mert ezzel tanúskodik izlésről és terjeszthet is izlést.⁸

Ez a finom gúny és elmésség azonban csak a szabadság levegőjében élhet és virágozhatik, megnyilvánulásának elfojtása szükségképpen elkéseredést és gyűlöletet eredményez. Ez pedig annál veszedelmesebb, minél lappangóbb és alattomosabb, mert lassankint gyanúval fertőzi meg a legszentebb dolgokat is. A *ressentiment* érzelmét, amelynek keletkezéséről Nietzsche, majd Scheler oly meseteri leírást adott, sajátos természetében először valóban Shaftesbury derítette fel, s neki is ehhez kiváltképpen a vallásosság elferdülései szolgáltak például. Egyik-másik észrevétele e közben éppenséggel már Nietzsche-re emlékeztet, így amikor a *ressentiment*-t természetünk gyöngé, nőies, erőtlenné vonásaiból származtatja; amikor arra utal, hogy a legtöbb emberben vallásossága rejtett rugójaként acsarkodik, vagy pedig elősdi hajlamot fedezhetünk fel (*Sycophants in Religion, mere Parasites of Devotion*); vagy amikor az antik immanens életérzés kiegyensúlyozottságával szembeállítva a keresztény természetfeletti szeretet eszméjét, azt jegyzi meg erről, hogy „megtanított rá, hogy fölöttébb ájtatosan meggyötörjük egymást” (*has taught us the way of plaguing one another most devoutly*).⁹ Az ilyen s hasonló természetű kijelentések megértetik azt a megbotránkozást, amelyet munkáival Shaftesbury kivált egyházi oldalon előidézett. Vallásos érzülete valóban gyökeresen elütött a mindennapitól, de egyáltalán nem hiányzott (mint például jellemzően Voltaireben), s épp ezért vádjai sohasem irányultak maga a vallás, hanem mindig csak eltorzulásai ellen. Ezeknek elítélésével csak annál nyomatékosabban ki akarta domborítani a lelkiismereti szabadságnak és a türelmességnek pusztán emberileg is előnyösebb voltát. Ezért éppen itt, a szabadság fogalmában érintkezik egymással Shaftesbury filozófiájának módszeres elve, a *Test of Ridicule*, az eszményével, a *Virtuoso*val. A *Virtuoso* a szabadságot, amely minden szerves élet természetes szükséglete, az izlésességnek és a formáltságnak személyes megtestesüléseként, mintegy normájaként tárja fel; a *Test of Ridicule* pedig a nevetés szabadságát jelenti, vagy más szóval kifejezve: a helyes ítélkezést valóság és látszat közt, ami mindennemű mértéktelen, formátlan, izléstelen dolog kiküszö-

⁸ They shou'd add the Wisdom of the Heart to the Task and Exercise of the Brain, in order to bring Proportion and Beauty into their Works... And having gain'd a Mastery here, they may easily... establish a good Taste. *Soliloquy* Part. III. Sect. 3. (Vol. I. 277.)

⁹ A *Letter conc. Enthous.* Sect. IV., II. (Vol. I. 30., 35., 18. l.) Ezzel v. ö. a *Miscellany* III.: vonatkozó értelmezéseit és kiegészítéseit (Vol. III. 106., 115., 131.: the sadder Representationz of it (t. our Religion) are many times so over-sad and dismal, that they apt to excite a very contrary Passion to what is intended by the Representers.).

bölésének feltétele. Csakis e két mozzanat szemügyre vételével és kölcsönös egymásra vonatkoztatásával nyílik fel előttünk a *moral sense* teljes értelme, emocionális és racionális rétegeiben egyaránt. Ha összefoglalólag akarnók most megállapítani e két réteg viszonyát, akkor azt mondhatjuk, hogy az emocionális réteg mindenestre a közvetlenebb és az alapvetőbb is; s bár Shaftesbury nem próbálkozik meg részletesebb elemzésével, azok a jelzők, amelyekkel következetesen illeti, továbbá alkalmilag ejtett megjegyzései kellőképpen tájékoztatnak arra nézve, hogy mikép kell természetéről vélekednünk. Kivált esztetikai vonásai domborodnak ki jellemzően. Az erkölcsi vagy szellemi szépség és báj, a *moral Beauty*, a *Beauty of the Mind* vagy a *Moral Grace* kifejezések éppúgy erre az elsőleges emocionális jellegére utalnak, mint amikor a lelki élet egészéről, *the Whole*, *Oneness*, beszél, vagy pedig megnyilvánulását szerves növekedésként, *Sympathizing of Parts*, írja le.¹⁰ A racionális réteg ezzel szemben az önismeret, *Knowledge of himself* tényeiben tárul fel s gyakorlás, nevelés, önfegyelmezés, *Selfcontroul* által érlelődik. Ha tehát ily módon későbbi, reflexív és szándékos termék is, azért nem kevésbé fontos. Sőt, ezen a ponton válik mintegy kézzelfoghatóvá a *moral sense* fogalmának humanisztikus alkata. Az igazi humanitás ugyanis Shaftesbury szerint éppen ott érvényesül, ahol egy erős és mély emócióktól felbarázdált emberi lélek önmagát megismerni, felfogni iparkodik, s ily módon átnemesedve, „megszépülve” saját élete építőmesterévé, *Architect of his own Life* válik.¹¹

¹⁰ *Moral Beauty: Inquiry*. Part. II. Sect. I., III. (Vol. II. 15., 28. sk.) *Sensus comm.* Part. IV. Sect. II. (Vol. I. 137.) *Miscellany* III. Chap. 2., V. Chap. 3. (Vol. III. 179. sk., 303.)

The Whole: Sensus comm. Part. IV. Sect. III. (Vol. I. 143.) *Soliloquy*. Part. I. Sect. III. (Vol. I. 207.) *Inquiry Book*. II. Part. III. Sect. 1. (Vol. H. 135.) *The Moralists* Part. I. Sect. IV. (Vol. II. 285.).

Oneness, Sympathizing of Parts: The Moralists Part. III. Sect. I. (Vol. II. 348.)

¹¹ *Self-Knowledge: Soliloquy* Part. I. Sect. 2. (Vol. I. 170.) *Miscellany* III. Chap. 1., IV. Chap. 1. (Vol. III. 158., 192.)

Self-Controul: The Moralists Part. II. Sect. 2. (Vol. II. 248.) *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 260.): *The Perfection of Virtue is from long Art and Management, Self-Controul, and, as it were, Force on Nature.*

Architect: The Moralists Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 427.)

Ezeknek az itt és az előbbi jegyzetben felsorolt emocionális és racionális elemeknek együttes működését a *moral sense*-ben Shaftesbury többször kiemeli, s mindig új meg új nyelvi árnyalattal, így jellemzően: *The Moralists* Part I. Sect. 3., s ez a hely különösen azért is figyelemreméltó, mert a platoni Eros ismenetelmélete sugárzik belőle, amelyre már fentebb utaltunk. Továbbá *Miscellany* IV. Chap. 2. (Vol. III. 217.: *Sense of inward Proportion and Regularity of Affections — Discipline and Culture*), vagy u. o. V. Chap. 1. (Vol. III. 244.: *Knowledge and Politeness*) stb., stb.

V.

Mindebből nyilvánvalóan következik, hogy a *moral sense* művelése az emberre nézve a legfontosabb feladat. Így ölt Shaftesbury humanizmusa természetszerűleg nevelői célzatot s válik az ő egész filozófiája is, hasonlóan a Platonéhoz, a szó szoros értelmében paideiává. Valóban Shaftesbury nem csupán mellékesen vagy alkalmilag szól a nevelésről, bizvást mondhatjuk, hogy egyáltalán nem is érdekli egyéb, s erkölcsi-eszthetikai anthropológiáját teljes egészében az egyéni lélek kiművelése, megformálása, finomodása végett hozza létre. A filozofálás — mondja — a műveltség betetőzését jelenti: *to philosophize, in a just Signification, is but to carry Good-Breeding a step higher*; betetőzi pedig olymódon, hogy tanulmányával az életben lelkileg harmonikusabbakká és arányosabbakká válhatunk: *Philosophy, or the Study of inward Numbers and Proportions wick can exhibit this in Life*.¹

Ebben a megállapításban nyilvánvalóan a filozófiának tiszta platoni felfogása tükröződik. De ott is, ahol feladatát modernébbül, azaz szubjektívebben, színte Montaigne-re emlékeztetve abban jelöli meg, hogy megsegít bennünket abban, hogy magunkba tekinthessünk, hogy általa értelmünk menemesedjék és szellemünk kitáguljon,² végeredményben az a — cicerói megfogalmazásában leginkább ismert — antik hagyomány jelentkezik, hogy a filozófia olyan ismeret, tudás, amely lelkileg kiformal bennünket, vagy ahogy maga Shaftesbury 'kifejezi: *Knowledge and Politeness*.³ A filozófiának ebből a humánus irányából érthetjük ellenszenvét a puszta tudós-műveltséggel, a merőben szakszerű erudícióval szemben. Ismét Montaigne jut eszünkbe, amikor a tudósok pedantériáját és szőrszálhasogatását csipkedi (*pedantick Learning, a learned Scuffle, a mere scholastic Relish*),⁴ bár ugyanúgy elítélőleg szól a világfias dilettantizmusról is, mivel ebből éppen a kellő önismeret vonása hiányzik.⁵ A nagy tudományosság még nem zárja ki a lelki durvaságot, mint ahogy viszont lehetnek egyszerű emberek is, akik mégis finom érzésűek. Az igazi és teljes lelki kifinomultság azonban mindenképpen csak a liberális nevelés gyümölcse lehet: *the Perfection of Grace and Comeliness in Action and Behaviour can be found only among the People of a liberal Education*.⁶ Ez a szabadelvű nevelés, mivel nemcsak az elmét képezi, hanem a szívet és az akaratot is.⁷ volta-

¹ *Miscellany* III. Chap. 1., 2. (Vol. III. 161., 184.)

² looking into Myself; improve my Understanding; enlarge my Mind, *Soliloquy*. Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 299.)

³ *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 244.)

⁴ *Soliloquy* Part. III. Sect. 2. (Vol. I. 334.) *Miscellany* I. chap. 1. (Vol. III. 15., 21.)

⁵ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 156.)

⁶ *Soliloquy* Part. I. Sect. 3. (Vol. I. 190.)

⁷ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 161.) not a Head merely but a Heart and Resolution. — V. ö. *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 293.)

képpen egyesíti magában a tudós kiműveltséget, az erudiciót, az udvari műveltséggel, az uri magatartással: *by uniting the Scholar part with that of the real Gentleman and Man of Breeding*.⁸

S ennek a liberális nevelésnek az eszményét kapjuk éppen a *virtuoso*ban. A *virtuoso* az ízlés és az önismeret embere: ízlése adja látókörét, önismerete mélyíti el érzületét, s ezzel teremti meg a kapcsolatot a két világ, a természet és a szellem világa között. A *virtuosot* Shaftesbury általában szívesen méri a filozófus alakján; olykor éppenséggel rokonítja a kettőt: az önismeret követelménye erre szinte természetszerűleg készíteti is. De a filozófia művelését is csak akkor tekinti hivatottnak, ha az önzetlenség vonása érvényesül benne, vagy ahogy ezt egy ízben kifejezi: ha a filozófus éppúgy a szépet keresi a természetben, mint ahogy a *virtuoso*, azt keresi a szellemi-erkölcsi világban. Más szóval: a filozófus is legyen *well-breed-Man*.⁹ Ebben az értelemben kell felfognunk azt az irónikus megjegyzését, hogy nagy különbség van egy udvaronc között, aki kedvét leli a filozófiában, meg egy filozófus között, aki az udvari életben leli kedvét.¹⁰ Mindenesetre ennek a jól-neveltségnek fogalmában összefut, akárcsak egy gyújtópontban, Shaftesbury gondolkodásának úgyszólván valamennyi többi fogalma. Amit ma általában kultúrának nevezünk, annak sajátos modern értelmét szintén ennek az általa kezdeményezett jól-neveltségnek fogalmából származtathatjuk. Sőt Shaftesbury talán elsőnek teszi meg a lépést a cicerói *cultura animi* fogalmától (amellyel már az újkor elején Baconnál és Comeniusnál is találkozunk), a kultúra objektív értelmezése felé. Már gondolkodásának esztetikai iránya is erre készíthette: az esztetikum tudvalevőleg természeténél fogva mindig kifejezés, teremtés, megvalósítás. De kiváltképpen erre vall az a törekvése, hogy az erkölcs filozófiai vizsgálatát az erkölcsiség valóságos formáiban gyökereztesse meg, továbbá, hogy a magatartás meg az ízlés normáiban inkább tipikus lelki megnyilvánulást, nem pedig valamilyen kívülről származó elvont eszmei szabályozást keres (*standard of manners, standard of taste*).¹¹ Az individualista Shaftesburynek, aki azt sürgeti folyton, hogy enmagunk építőmesterévé váljunk, itt mutatkozik meg egyúttal gondolkodása, szociális árnyalata is. Jól tudja, hogy nevelés, humanitás és kultúra csakis társadalmi keretben lehetséges. Kölcsönösen egymáson művelődünk és szögletes, bárdolatlan vonásainkat a társas érintkezésben csiszoljuk le: *we*

⁸ *Soliloquy* Part. III. Sect. 3. (Vol. I. 333.)

⁹ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 159. sk. 1.)

¹⁰ There is great difference between a Courtier who takes a Fancy for Philosophy, and a Philosopher who shou'd take a Fancy for a Court. *Miscellany* I. Chap. 3. (Vol. III. 24.)

¹¹ His Pretension (t. i. a szerzőé) is to recommend Morals on the same foot, with what in a lower sense is call'd Manners; and to advance Philosophy on the very Foundation of what is call'd agreeable and polite... 'Tis not merely what we call Principle, but a Taste, whi governs Men. *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 163., 177.) A mondottak szempontjából egyébként ez az egész fejezet rendkívül figyelemreméltó.

*polish one another, and rub off our Corners and rough Sides by a fort of amicable Collision.*¹²

Attól az atomizmustól tehát, amely a racionalista ízű újkori társadalom- és kultúrszemléletre oly jellemző, s amelyet még Leibniz is csak megkerül, de le nem gyűr, Shaftesbury valóban messze esik. Ránézve a társadalmi-kultúrális élet is csupa vonatkozás, kapcsolat, kölcsönös részvétel, akárcsak a természeti életé, nem pedig valamilyen hatalmi egyensúlyra-törekvésnek vagy éppen szerződésnek mesterséges eredménye. Mint ahogy az emberi lelket szerves egységnek tekinti, a közösségi lelki megnyilvánulásokban is életszövedéket, formát, belső egymásra hangolódást lát. Erre a genetikus felfogásra nyilván kozmikus szemléletmódja készítette: mint ahogy az egyéneknek, úgy a közösségeknek is összhangban kell lenniök a világmindenséggel. Ebből magyarázhatjuk, hogy nem ismer lényeges különbséget az ember természeti és társadalmi állapota között. A természeti állapot szerint merő képzelet szülötte, mivel az ember már legkezdetibb állapotában is társadalomban él, tehát a kultúra is mindjárt kezdetben jelentkezik, akárcsak az embernek valamilyen szerve. De épp ezért a természetes állapot nem az anarchia állapota, amikor az ember embertársának farkasa, ahogy Hobbes jellemzi. Már csak azért sem, mert a farkas is farkába társul, a hasonlatot ezért legfeljebb úgy alkalmazhatnók, hogy természeti állapotában az ember olyan az embertársához, mint a farkas a bárányhoz. Erről azonban szó sincs. A társadalmi szerződés sohasem teremthetne jogállapotot, mondja, ha a jognak, az igazságosságnak s az erkölcsiségnek valamennyi többi fogalma nem lett volna meg már az ember természeti állapotában is, hiszen ezt a „szerződést” is ebben az állapotában kötötte.¹³ Az úgynevezett „természeti” állapot tehát magától értetődőleg „társadalmi” állapot is, a társadalom elengedhetetlen feltétele a kultúrának,¹⁴ társadalmi lét és kultúrális tevékenység viszont egyaránt „természetes” életmegnyilvánulása az embernek: bennünk feslik ki a természet, éri el célját és állapodik meg.¹⁵

Ebben a tekintetben Shaftesbury humanizmusának és kultúrfelfogásának, s a rajta alapuló liberális nevelés fogalmának tagadhatatlanul van valamilyes naturalisztikus vonása. Csakhogy ez nem az újkori felvilágosodásnak sztoikus eszmekörben gyökeredző naturalizmusa: ennek szenzualista elemei teljességgel hiányoznak belőle. Inkább racionalista íze van, jellemzőleg az érzelmi bensőség éltető nedveibe mártva. Az emberi harmónia, amelyre belső érzékünk figyelmeztet, egyéniségünknek mindenirányú, akadálytalan és teljes kibontakozásával keletkezik. Az igazi erkölcsiség nem kívánja meg

¹² *Sensus communis* Part. I. Sect. 2. (Vol. I. 64.)

¹³ *Sensus comm.* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 109.); *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 314. sk. 1.)

¹⁴ *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 318.)

¹⁵ Either there must be reckon'd hundred different States of Nature; or if one, it can be only that in which Nature was perfect, and her Growth compleat. Here where She rested, and attain'd her End, here must be her State, or no-where. *The Moralists* Part. II. Sect. 4. (Vol. II. 316.)

egyetlen természetes hajlamunk elnyomását, visszaszorítását, megbenítését sem. Erre legfeljebb alacsony szintűen, közönséges lelkű vagy romlott ízlésű emberben van szükség. Akinek egy kovácsműhely üllőjén fejlődött ki a zenei érzéke, abban aligha szólnak meg a nemesebb szenvedélyek (*the belle Passions*); de az is, aki a műveltségnek pusztán külső formaságait sajátította el, az érzület finomságával pedig nem törődik, híjával lesz az emberi teljességnek.¹⁶ Az ilyen emberekre épp ezért mindig csak külső eszközökkel: beavatkozással, kecsegtetéssel, esetleg megtorlással lehet hatni, s a szenvedés sem tisztítja meg, legfeljebb csak csökönyösebbé teszi őket. Ezzel szemben az, aki szervesen bontakozik ki, akiben a *Forming Power*¹⁷ spontán módon válik szemléletessé, magától, természetesen illeszkedik bele az egész mindenség összefüggésébe. A harmonikusan kiművelt ember éppúgy él magának, mint az egésznek: olyasmi érvényesül benne, amit csak az vesz észre, akinek szeme van erre.¹⁸ Shaftesburynek egész figyelme feléje fordul, az előbbi pedig, mivel elrendeltetetten mindig töredékes marad, könyörtelenül magára akarja hagyni. Nyilvánvaló dolog, hogy ebben az az erősen arisztokratikus és egyúttal eszményi meggyőződése fejeződik ki, hogy a kiműveltség teljességgel kiegyenlít bennünk minden konfliktust, s hogy ilyenek csak a műveletlen ember van kiszolgáltatva. Életünk termékenysége és boldogsága is mindig azon múlik szerinte, hogy egyéni irányunkat helyesen ismerjük fel, s akkor a konfliktust is el fogjuk kerülni. A természet tökéletességébe vetett hite (*the Perfection of Nature*), amely felfogását szellemi-erkölcsi téren is jellemzi, eleve elvetteti vele azt a gondolatot, hogy a lelki konfliktus az erénynek alkotó eleme lehetne, hogy valamiképp szükséges volna az erényes jellem teljességéhez.¹⁹

A lelki titkok és útvesztők moráljától, attól a tudatalatti rétegekből táplálkozó moráltól, amelyet kivált Dosztojevszkij tárt fel, s amely egész mai erkölcsi gondolkodásunkat és életünket oly mélyen áthatja, ez a Shaftesbury-féle felfogás nyilván gyökeresen elüt. De ellenkezik tulajdonképpen a kereszténységnek eredendő-bűn tanával is. Itt is inkább az antik szellemiséggel tartja a rokonságot. Amennyire amaz „naturalista” jellegűnek nevezhető, annyiban a Shaftesburyé is az. Már Herder kimondotta Shaftesbury *Moralistáiról* szólva, hogy formai tekintetben majdnem a klasszikus ókor fénykorába illik, tartalmilag pedig még felül is emelkedik rajta, s ezt azóta is gyakran ismételték, hozzáfűzve még, hogy e megállapí-

¹⁶ *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 265.) — u. o. III. Chap. 2. (Vol. III. 172. sk. 1.) — u. o. II. Chap. 1. (Vol. III. 31.) Másutt *elegant Passion-t* említ, így pl. *Inquiry* Book I. Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 75.)

¹⁷ *The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 405.)

¹⁸ They descry a Merit in themselves, which others cannot; and tis this Merit they admire. *The Moralists* Part. III. Sect. 2. (Vol. II. 421.)

¹⁹ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 180. squ.) — At the same time, there is no body will say that a Propensity to Vice can by an Ingredient in Virtue, or any-way necessary to compleat a virtuous Characters. *Inquiry* Book I. Part II. Sect. 4. (Vol. II. 37.)

tással bizton egész munkásságát jellemezni lehet.²⁰ Az, amit Shaftesbury többször az élet ízlésének, *Taste of Life*²¹ nevez, s amivel éppen azt akarja jelezni, hogy életünk egységes voltának s töretlenségének csupán ezetetikai jellege a biztosítéka, éppen erre az antik értelemben vett „naturalismusára“ utal. De ugyancsak ezt idézi fel a heroikus élet követelésével is. Voltaképpen minden esztetikai veretű erkölcs hősies jellegű. Szükségképpen azzá teszi az a körülmény, hogy a természetfeletti szentesítésnek híjával van, de ugyanakkor a puszta Éniségbe elmerülő lagymatag érzelmességet is elkerülni iparkodik. Szépen élni csakis — a nietzschei szóval kifejezve — „veszedelmesen“ lehet. Kétségtelen ugyan, hogy az igazi erkölcs Shaftesbury meggyőződése szerint az egyéni életforma kiteljesedése, s konfliktusba valójában csak a műveletlen ember keveredik. Mégis: az élet állandó, szakadatlan küzdelem, és minduntalan nehéz, megrázó, végzetes döntésekre késztet bennünket. Herakles a válaszában: ez a hősies értelemben felfogott esztetikai élet igazi jelképe. Régi megállapítás az, hogy ha az ember fogas vagy éppen kétségbeeső helyzetbe kerül: cselekedjék valamit. *Et premitur ratione animus, vincique laborat*. Cselekedve, nem töprengve győzzük le szenvedélyeinket, amelyek földre húznak bennünket. Így járt el éppen Herakles, s ezért hivatkozott rá példaként az antikvitástól kezdve Goetheig minden humanista. Nem véletlen tehát, ha Shaftesburynek egyik kisebb munkája is erről szól, s bár szorosan véve festészeti kérdéssel, a kép egységével és zártságával foglalkozik benne, közben mélyen jellemzőleg a művelődés kérdéseire lyukad ki, s épp ezért innen derül ki talán legvilágosabban, hogy miként érti az aktivitás és a bensőség kapcsolatát mint a *moral sense* sarkalatos lelki feltételét, amelyre már fentebb, a Prometheus-hasonlat tárgyalásakor is utaltunk. A *moral sense* az egyéni lélek bensőségében gyökeredzik, sőt éppenséggel ezt fejezi ki; de ez a bensőség tevékenységben formálódik, ez pedig csakis minden eleven erőnk megfeszítésével lehetséges. A heroizmus jelentése éppen ez: magunkban érezzük bensőségünk tevékeny alakításának parancsát, s engedelmeskedünk neki. Érthető dolog, ha Shaftesbury épp ezen a ponton az élet tragikus voltának gondolatát érinti. A heroizmus kétségkívül mindig a tragikum közelében fogan, csak esztetikai jellege enyhíti pesszimizmusát. Az emberi kiválás és nagyság Shaftesbury szerint sem a boldogság televénye. Ha mégis ismeri a boldogságot és optimiztikusan tekint az élet és a világ folyására, akkor ez csak úgy lehetséges, hogy küzdelmet, nyers éniségünk legyőzését ezen a fokon, amikor formálni tudjuk, úgy érezzük szerinte, mint természetünk nyilegyenes, spontán, szerves megnyilvánulását.²²

²⁰ L. Hermann Hettner: *Geschichte der englischen Litteratur*. Braunschweig, 1856. Vieweg u. Sohn. 180. l. — V. ö. Rudolf Hirzel: *Der Dialog; Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895. Verl. Hirzel. II. köt. 402. l.

²¹ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 168. skk. 1.)

²² The merely natural must pay homage to the historical or moral. Every Beauty, every Grace must be sacrific'd to the real Beauty of this first and highest Order. *The Judgment of Hercules* Chap. V. 9. (Vol. III. 379.)

VI.

Ezt az eszthetikai és heroikus értelemben „antik módra“ színezett naturalizmusát igazolja államfelfogása is. Az ember természetes állapotáról, a társadalmi szerződésről és a kultúráról kifejtett eszméit már az imént említettük, ennek most csupán kiegészítésére van szükségünk. Pedagógia és politika: a kettő kapcsolata az elmélkedésben már Platon óta szorosan összeforrt, vajjon a platonista Shaftesburynek ne lett volna érzéke e kapcsolat iránt? Az összefonódás alapja nála a liberalizmus elve. Szabadelvű nevelés csakis olyan állami és társadalmi közösségben lehetséges, amely maga is szabadelvű. Az emberi természetbe vetett bizalom nélkül semmiféle közösség nem állhat meg, de ez a bizalom csakis a szabadság légkörében érlelődhetik. Mindenfajta zsarnokság, vallási, politikai és pedagógiai egyaránt, bizalmatlanságból és rosszhiszeműségből táplálkozik, teljességgel önző-jellegű és épp ezért képtelen módon ellenkezik a társas lét elemi feltételével: *where absolute Power is, there is no Publick*.¹ Figyelemreméltó tény mindenestre, hogy Shaftesbury a liberális eszméket, — főként amennyiben az állami élet irányítására vonatkoznak, — a jog eszméjétől, amelyre kora természetjogászai és maga Locke is alapozták, — az erkölcsi eszmére helyezi át. Az igazságosságnak, a *suum cuique* elvének meghatározó jelentőségét e tekintetben elismeri ugyan, de inkább az egyéni tökéletesedés szempontját domborítja ki.² Innen van, hogy az államot is kiváltképpen nevelő intézménynek fogja fel: a pedagógiai célzat elsőbbsége gondolkodásában itt is megnyilvánul. Természetesen nem szabad ezúttal a modern nevelő államra gondolnunk, amely a szabad művelődés szólamaival igen gyakran csak hatalmi törekvést leplez, kötelezéseivel mind erőszakosabban belenyúl az egyén életébe, vagy éppenséggel ennek ösztökéjéül használja fel őket, hanem úgy kell értenünk, hogy az állam liberális szervezetével megteremti a művelődés légkörét és feltételeit, s távol tartva az embertől minden abszolutista beleavakozást, lehetővé teszi egyénisége szabad kibontakozását. A liberális elvet tehát Shaftesbury szinte teljességgel szellemi térre korlátozza, innen van erkölcsi-pedagógiai verete; gazdasági vonatkozásait ellenben, amelyek az állami léttel legalább is éppoly szorosan, jóformán egészen figyelmen kívül hagyja, legfeljebb csak alkalmilag érinti. A szabadság biztosítéka pedig, kivált ha az erkölcsi-szellemi tökéletesedést van hivatva előmozdítani, az erők egyensúlya, a *Balance of Power*.³ E fogalmat akkor értjük meg Shaftesbury szándékai szerint, ha ismét organikus

¹ *Sensus comm.* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 107.) V. ö. Absolute Power annuls the Publick: and where there is no Publick, or Constitution, there is in reality no Mother-Country or Nation. *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 143.)

² V. ö. Friedrich Jodl: *Geschichte der Ethik*. Stuttgart, 1906. Cotta. I. Bd. 292. 1.

³ *Sensus communis* Part. II. Sect. 2. (Vol. I. 94—95); u. o. Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 108.) — *Soliloquy* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 216.)

világfelfogására gondolunk: az állam is organizmus mint a lélek, vagy talán még inkább, mint egy természeti táj, amely belső törvényei szerint, a kozmosszal megegyező ritmusban él és növekedik, de nem terpeszkedik szét mohón mint valami falánk bálvány. S a hatalomnak ez az egyensúlyozott megoszlása az államban éppen az alkotmányosság lényege. Az alkotmány az az államban, ami a lelkiismeret a lélekben, vagy ami a szellem a tájban: az életfolyamatok integritásának, töretlenségének, mértékességének biztosítója. Shaftesbury gondolkodásának két állandó vezérszólama csendül ki ebből az államfelfogásából is, a természeté meg a görögségé. Ezért fordul tekintete az antik polis felé: ennek szerinte stílusa van, ebben a lélek és a táj mértékessége a legszebben érvényesül. Locke-tól, akit egyébként az alkotmányosság tényezőinek, a népképviselői rendszernek és a nép meg az uralkodó jogkörének meghatározásában nyomom követ, s ezekben a kérdésekben nem is mond újabbat nála, ezzel az eszményével ismét éppúgy eltávolodik, mint előbb említett általános törekvéssel, hogy az államot a jogi helyett erkölcsi alapra helyezze. Nyilván ennek az antik eszményének tulajdoníthatjuk, hogy az igazi alkotmányos élet szerinte csak az olyan államokban virágozhatik, amelyek konföderációban vannak egymással. A kis államok politikai szövetsége — szintén egy neme a hatalmi egyensúlynak — legjobb biztosítója az egyéni szabadságnak és következésképpen a nemzeti művelődésnek és kultúrának is, a mértéktelenül felduzzadt világbirodalom ellenben mindig már eleve magukban hordozzák bukásuk erjesztő csírát, mert természetesen nem a szabadságra és a tökéletesedésre, hanem az önkényre és az elnyomásra alapozzák hatalmukat.

Ez imperializmus ellen száll síkra Shaftesbury rábeszélő készségének és gúnyolódásának minden fegyverével. Meggyőződése valóban nem merő elmélkedésből szűrődött le, hanem tényeken érlelődött. Szeme előtt XIV. Lajos abszolút monarchiája és hatalmi törekvései lebegtek, amelyet az akkori egész Európa állandó fenyegetésnek érzett. Az imperializmusnak gazdasági előidéző okait Shaftesbury természetesen még alig tudatosíthatta; de így is kitűnő pszichológiai érzékről tanúskodik, amikor rámutat, hogy mint csap át minden abszolutizmus szükségképpen imperializmusba azzal, hogy a nemzetet szorosan vett nemzeti érdekeit meghaladó célok szolgálatába állítja, tehát mindenkor valamilyen kisebbség hatalmi terjeszkedési vágyát fejezi ki. S éppen ebben a mértéktelenségben látja erkölcstelenségét. Az a tény, hogy Shaftesbury még nem ismerte az imperializmusnak későbbi, XIX. és XX. századi demokratikus és tömeguralmi formáit, egyáltalán nem változtat megállapításai helyességén. Mert egyrészt a hatalmi terjeszkedés vágya mélyen az emberi természetben gyökeredzik, aki szavára figyel, ezzel a passiók ismeretes útjára lép; másrészt pedig tudvalevő dolog az is, hogy egymással való politikai érintkezésükben a demokráciák is, legtöbbször a nélkül hogy ennek tudatában volnának, monarchikus formákat követnek. S a passiók felülkerekedése, meg a monarchikus törekvésekkel szükségképpen együttjáró erőszakos központosítás egyaránt oka annak, hogy ebben az egyensúlyozatlanságban az im-

perializmus még egész sereg egészségtelen mellékhajtást mutat fel. Ilyen mindenekelőtt a türelmetlenség, kiváltképpen vallási tekintetben, de nem kevésbé politikai téren is. De bárhol érvényesül, szűkkeblűsége és rövidlátásra, a kellő distancia hiányára vall: lelkiismereti kényszerrel a legkönnyebb valamit gyanússá és ellenszenvesé tenni.⁴ A vallás és az állam kapcsolatától egyébiránt Shaftesbury egyáltalán nem idegenkedik, csak hogy ennek az erkölcsből kell mérítenie szentesítését. Ebben az esetben a vallás hozza létre az államban a belső, érzelmi egységet, az állam pedig biztosítja a vallás akadálytalan gyakorlatát. Ha ellenben bármelyik túlteng, ebből menten indolencia keletkezik, s ez nemcsak fanatizmusban nyilvánulhat, hanem az óvatosság, a kellő tapintat hiányában is: a nagy tömegeket meggyőződésükben megingatni, nyugtalanítani akkor, amikor még nem elég érettek erre, épp annyira türelmetlen viselkedés jele, mint ha tüzzel-vassal rájuk erőszakoljuk a saját meggyőződésünket.⁵ Ezért kárhóztatja Shaftesbury mindenképpen az egyházaknak imperialista törekvéseit, bárhol és bármilyen címen nyilvánulnak is. A római egyházat e tekintetben éppoly kevésbé kíméli, mint a puritanizmust, sőt a miatt a komor magatartás miatt, amellyel vallást és politikát összebogoz, ez utóbbi talán még ellenszenvesebb neki.⁶ S bár a nemzeti egyháznak ismét szószólója, mivel szerinte ez biztosítja leginkább a vallás szabadságát, a nemzeti kiválasztottság hitét mégis elítéli. A kiválasztottságnak ez a szelleme, ahogy jellemzően éppen a puritán vallásosságban nyilvánul, az imperializmusnak egy másik kísérő jelensége. Az a nemzet, vagy nemzeti réteg, amely kiválasztottnak érzi magát, ezzel nemcsak önhiittségének és elbizakodottságának adja jelét, hanem megghiúsítja az egyéni szabadság és tökéletesedés útját is, tagadva a világon uralkodó pluralizmust és mindent azonos kaptára vonva, uniformizálva benne. Itt is a görögségre hivatkozik eszményi példaként. Ez a lángeszű nép, amely minden más népet tehetségben és alkotásban egyaránt messze felülmúlt, mégsem tartotta magát kiválasztottnak, hanem mindig fogékonyan magába szívta az idegenből eredő hatásokat, tanult és látóköreit iparkodott szélesíteni a kölcsönös érintkezéssel. Zeust a *ξένιος* jelzővel illette a legjellemzőbben, az elzárkózást ezzel szemben a barbárság csálhatatlan jelének tekintette. Annál jobban elítéli Shaftesbury saját nemzetének elzárkózó természetét, amely kiválasztottsága tudatából táplálkozik, holott csak önzés és korlátolttság.⁷ A vallásos érzület szentesítésének a nemzeti érzést szükségképpen inkább világpolgárivá kell kitágítania, anélkül természetesen, hogy ezáltal sajátos egyéni jellegétől megfosztaná. Ez éppen a nemzet fogalmának humanisztikus értelme. Shaftesbury többször nyomatékosan kifejezi, hogy a nemzeti érzés valamennyi közül a legszebb és a legemberibb érzelmünk (*Of all human Affec-*

⁴ *Miscellany* II. Chap. 3. (Vol. III. 107.)

⁵ *Miscellany*, II. Chap. 2.; V. Chap. 3. (Vol. III. 86. 317 squ.)

⁶ *Soliloquy* Part. II. Sect. 1. (Vol. I. 216. l.)

⁷ *Miscellany*, III. Chap. 1. (Vol. III. 152.)

tions; the nobelstánd most becoming human Nature, is that of Loveto one's Country.)⁸ De teljes elferdülésnek minősíti, ha valakiben ez az érzelem merőben röghöz tapad (*Patriotes of the Soil*),⁹ mivel éppen ebben nyilvánul szerinte az imperializmusnak harmadik fonákja. A nemzeti érzés minden ízében szellemi-erkölcsi természetű, a nemzet igazában mindig kultúrájában él, s épp ez az egészen egyéni bélyegű szellemisége az, amely egyúttal múlhatatlanul tovább viszi az egyetemes emberi felé. A nacionalizmus mai formája e tekintetben aligha hivatkozhatik Shaftesburyre. Ma a nemzeti eszmében szinte már megkülönböztethetetlenül kulcsolódnak egymásba a szellemi-kulturális mozzanatok a gazdaságiakkal és politikaiakkal. Shaftesbury még külön választja őket. A nacionalizmus túlzásait épp abból származtatja, hogy a nemzeti érzés nagyon is a „röghöz tapad“, vagyis gazdasági s ezzel hatalmi-politikai érdeket leplez. Alkalmasint így értendő az is, amikor egy ízben „huncut hazafiságról“ (*Knaves for their Country*) szól.¹⁰ Szellemi-kulturális irányban bajosan válik valaki hazafiságában „huncuttá“, csak ha valamilyen kézzel fogható, „röghöz tapadó“ érdeke fűződik hozzá. Ez az érdek állítja éppen szembe a nép-egyénségeket és szigeteli el őket egymástól, ami Shaftesbury meggyőződése szerint egyértelmű a barbárságba való visszasüllyedéssel. De ugyancsak ebben rejlik az oka még egy káros következménynek is, amely együtt szokott járni minden imperializmussal, t. i. a forradalomé. Ha az állam egy népnek belső egységét, egyensúlyát akarja biztosítani, akkor kétségkívül csakis belülről, szervesen, szellemi-erkölcsi motívumokból növekedhetik. Kívülről beleavatkozva ebbe a fejlődésbe, erőszakolva ütemét, belső erői szükségképpen robbanásban törnek ki. A forradalom tehát természetes jelenség, a szervezet törekvése a megbomlott egyensúly helyreállítására az államban éppúgy, mint az életnek minden más terén: *All is Revolution in us*.¹¹ De ha természetes és jogos is, mégsem kívánatos, mert mindent kockára vet, magát az életet is. Azzal pedig, hogy a nagy tömegek felajzására támaszkodik, mindig azt a veszedelmet is magában hordja, hogy ismét reakciót idéz elő: a szabadságot veszi célba és újabb, talán még súlyosabb elnyomásba fúl.¹²

Az államnak imperialisztikus szervezete homlokegyenes ellentéte annak az eszménynek, amely Shaftesbury szeme előtt lebeg az államról mint műalkotásról. Az állam organikus felfogása épp ezért nála is, akárcsak Platonnál, alapjában véve csupán jelképes értelmű,

⁸ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 143.)

⁹ *Miscellany* III. Chap. 1. (Vol. III. 150.)

¹⁰ Sh. naplójából id. Weiser, i. m. 50. l. — Az eredetihez (*The life, unpublished letters and philosophical Regimen of Sh. ed. by Benj. Rand, London—New-York, 1900. u. 103.*) nem férhettem hozzá. Műveiben azonban számos hasonló értelmű kifejezés található, így pl. *Miscellany*, III. Chap. 2. (Vol. III. 168 sz. l.)

¹¹ *The Moralists* Part. II. Sect. 1. (Vol. II. 236.)

¹² V. ö. Weiser i. m. 452. l.

amennyiben szemlélesíti a közösség egyensúlyának elvét, de sem itt, sem amott nem értelmezhetjük biológiai analógiaként. S ha Platónnál ez a jelképes használat az igazságosságnak kiváltképpen erkölcsi eszméjére támaszkodik, akkor Shaftesbury jellemzően az ízlésnek eszthetikai fogalmát veszi erre alapul: mindkét esetben azonban a vizsgálódás középpontja az ember eszméje, s ez éppen az oka mindkettőjüknél a politika és a pedagógia szoros kapcsolatának.

Mindenesetre Platon óta Shaftesbury az első és az egyetlen az államelmélkedők sorában, aki az állam létét nem pusztán hatalmi növekedésében határozza meg, hanem ismét nevelői hivatásában látja rendeltetését. Ez talán némelyek szemében hiánynak minősül, s meg is érteti, hogy honfitársai e tekintetben máig mellőzik, hiszen az ellen a politika ellen foglalt állást ezzel, amely Angliát éppen naggyá tette. Fennmaradt levelezése ez irányú törekvéseit éppoly szemléletesen világítja meg, akárcsak Platónnál, de fényt vet egy- szersmind a szellemi habitusok rokonsága ellenére megnyilvánuló felfogásbeli különbségeikre is.¹³ Platon az államot teszi meg az egyes ember lelkiismeretévé, Shaftesburynál az állam lelkiismerete is az egyéni ízlésben gyökeredzik. Ennek megfelelően a platoni paideia fogalmának javarészen intellektuális jellege van, amely állami vonatkozásában is a sokratesi jeligével formulázható: az erény — tudás. Shaftesbury gondolkodásában ellenben határozottan az érzelmi, érzelmi vonás uralkodik lelkiismereti, sőt kiváltképpen állami lelkiismereti, azaz „alkotmányos“ irányban is, s az ő mottója úgy hangozhatnék: a tudás — ízlés. Az ízlés és az ízlés alkotásainak birodalma, a művészet, az ő szemében is, akárcsak a Platónéban, mindig valamilyen ethosz kifejezője, s az állam mint „paideia“ ezt az ethoszt teszi éppen nevelő tényezővé, bennük eleven ható erővé. Így válik nála is a szépség és az ízlés valósággal demiurgikus hatalommá, amely eggyé forrasztja a kultúrának valamennyi tartományát, művészetet, tudományt, vallást, s ezzel mindenfajta egyoldalúságnak és lelki szűköségnek kiküszöbölésére alkalmas. Az államnak épp az a rendeltetése, hogy a nemzedékek váltakozó sorában megőrizze és biztosítsa e kultúrák egyensúlyozott, harmonikus uralmát és fejlődését.

Ekként mélyül el az ízlés és a szépség révén a szabadság fogalma is, s lesz a szabadság jegyében alkotmányosan szervezett állam nevelő állammá, s mint ilyen, végezetül eszthetikai állammá, megvalósulásában pedig műalkotássá. Lehetetlen itt nem gondolkunk a különbségek ellenére is a platoni *ἐλευθέρας παιδείας κοινωνία*, a szabadelvű művelődési közösség eszméjére. Demokratikus vagy pedig arisztokratikus feladatot akart-e vajjon megjelölni Platon ezzel a kifejezéssel? Alkalmasint egyiket sem, s mégis mind a kettőt. A korlátlan individualizmust tudvalevőleg gyökeresen elítélte, a tömegkolomposság éppoly kevésbé volt inye szerint való, mint a gögös elzárkózás; de a szabadság enyészését is mélyen fáj-

¹³ Ez a Weiser közölte bő idézetek alapján is megállapítható. L. a 10. jegyzetet.

lalta egyenlősítő és zsarnoki formáiban egyaránt. Szeme előtt egy olyan közösség képe lebegett, amely szervezett rendjével biztosítja az egyéni kiválást: egy olyan demokráciáé, amelyről jellemzően maga mondja egy helyen,¹⁴ hogy éppen nevelési rendje miatt arisztokráciának is minősíthető. Egészen hasonlóan Shaftesbury is a demokratikus szabadságok érdekében szállt síkra, a közösségi elvet — kivált kultúrális szempontból — senki e korban nem képviseli határozottabban nála: művészet, tudomány, vallás egyáltalán nem merőben az egyén ügye, hanem a közvetlen közösségi élmény tartalma; de ugyanakkor ellene van minden lapos egyformásításnak, s az emberek közti különbségek szerinte is éppen műveltségükben gyökeredznek: a demokratikus szabadságjogok egyéni művelődésbeli szabadságjogok, s azt jelentik, hogy a kultúra közösségéből senkit kizárni ugyan nem lehet, de benne egymáshoz mérni sem. A heroizmus magatartása is ezt a kétoldalú szemléletet árulja el. Az antik felfogás szellemének megfelelően a hősiesség sem lehet szerinte egyéb, mint közösségileg feltételezett jelenség, hiszen a közösségi együttélés formái, kivált a barátságé és a nemzeté, idézik elő erényeit, s csakis a közösségben tudják illően megbecsülni ezeket; lényege szerint mégis jellemzően egyéni kiválás, gyakorlásakor a lélek „építőmesteri” aktusai egyéni irányban működnek benne, s egyénileg tárják fel az embernek emberi teljességét. S ebben van egyszersmind a szépsége is. A legelőkelőbb szellemek, mondja, rendszerint a leginkább társulékonyak is, *the most generous Spirits are the most combining*; s ezért a hősiesség és az éberszeretet voltaképp egy s ugyanazt jelenti: *Heroism and Philanthropy are almost one and the same*.¹⁵ Annál nyomatékosabban hangzik azonban ennek a gondolatnak az az egyéni mértékre szabott kifejezése, hogy egy gazdag szellemiségben és nemeslelkű hajlamban több a szépség és a báj, mint a világ bármilyen más szimmetriájában: *a Right Mind and Generous Affection had more Beauty and Charm, than all other Symmetrys in the World besides*.¹⁶ Ha Shaftesbury is a mithoszhoz fordulhatott volna, mint Platon, bizonytalanság az Erosszal világította volna meg a hősiességnek ezt az egyszerre egyéni és társas vonatkozását. Így is esztetikájáról szólva állandóan a vallásosság tájain jár. Amit a rajongás nemes formájáról (*Divine Enthusiasm, noble Enthusiasm*),¹⁷ a lelkesedésről és ihlettségről — éppen közvetlen platonai hivatkozással — mond, azt mind ebben az értelemben kell olvasnunk: megvan az affektivitás kiegyensúlyozottsága és ezáltal szépsége benne mindkét irányban egyaránt, közönséges rajongássá csak akkor fajul el, ha akár egyéni, akár közösségi célzata túlteng. Akiben viszont ez a nemes lelkesedés szólal meg, nyilván az államban is megformált emberi teljességét éli át. Olyan gondolat ez, amely később csak Hegelnél hangzik fel újra.

¹⁴ *Menex.* 238 d.

¹⁵ *Sens Comm.* Part. III. Sect. 2. (Vol. I. 112, 113.)

¹⁶ *Miscellany* III. Chap. 2. (Vol. III. 168.)

¹⁷ *Letter conc. Enth.* Sect. VII. (Vol. I. 53.) *Miscellany* II. Chap. 1. (Vol. III. 38.)

VII.

Shaftesburyt sok tekintetben máig nem méltányolják jelentőségéhez mérten. Hatását kimérni szinte lehetetlen: mint a legnagyobb emberalakítóké általában, az ő eszméi is vérünkbe szívódtak fel a nélkül, hogy tudatában volnánk ennek. Az utókornak ezt a hálátlanságát némileg megérteti, hogy ő sem rendszerben gondolkodott, hanem problémákban, ezért épp az, ami a legértékesebb benne, nem sűrithető a tömeggondolkodás kényelmes mankóiba: jelzavakba, szkémákba és kézikönyvekbe. *The most ingenious Way of becoming foolish, is by a system*: rendszer révén válik valaki leginkább nevetségessé, mondja azokban a „Magános beszélgetéseiben”, amelyekben az igazi író és irodalom ismertető jegyeit iparkodik tisztázni.¹ Abból, hogy valaki fecsegni vagy írni tud a filozófiáról, mondja egy másik helyen,² korántsem következik még, hogy filozófus is. A konstruktív-módszeres gondolkodástól való idegenkedésben épp ezért annyira megy, hogy nem is venné szívesen, ha céhbeli filozófusnak tekintenék; inkább a költők közé kíváncsozik,³ mint ahogy voltak is, akik közéjük sorolták, így nem jelentéktlenebb egyéniség, mint maga Montesquieu. Bizonytalán jogosan, mivel az irodalom nem csupán gondolkodása stiláris és dekoratív eleme, hanem egyenest belső feszültségéből szükségképpen fakadt, mint ahogy erre éppen ő maga mutatott rá először elvi szempontból, azt hangsúlyozva, hogy a legnehezebb dolog a világon jó gondolkodónak lenni a nélkül, hogy valaki szigorú önelemző és tökéletes magános önvitázó lenne. „*Tis the hordest thing in the World to be a bood Thinker, without being a strong Self-Examiner, and thorow-pac'd Dialogist, in this solitary Way.*”⁴ Több ez, s mindenekfelett más is a Descartes-féle ismeretelméletnek a bizonyosságáért magába mélyedő útjánál. A modern ember lelkiismereti nyugtalansága szólal meg benne, nyilvánvalóan ugyanaz, amelyet két évszázad múlva egy másik költő-filozófus így fejezett ki: *Selbsdenker — Selbsthenker!*

Mindenesetre Shaftesbury nyitja meg a sorát azoknak az újkori költőfilozófusoknak, akiknek hatása mindig messzebb ágazott ki a céhbeliékénél. Annál meglepőbb, hogy ma alig olvassák őt, még azok a kevesek sem, akik éppen gondolkodásuk irányánál fogva erre úgyszólván kijelölve volnának; ezek is más ősökre néznek inkább vissza: Plotinosra vagy Giordano Brunóra, Szent Ágostonra vagy Pascalra. Az irodalmi felélesztések sorából is — bár gyakran csak eredetieskedés vagy éppen szellemi sznobizmus az indító okuk, — Shaftesbury máig kimaradt. Még a humanizmus nagy történeti képviselői között sem igen szokták őt emlegetni, legfeljebb csak utalnak rá, mint a német újhumanizmus egyik ösztönzőjére. A tőle idézett gondolatok pedig alig jönnek számba például a francia moralistáké mellett.

¹ *Soliloquy* Part. III. Sect. 1. (Vol. I. 290.)

² *The Moralists* Part. III. Sect. 3. (Vol. II. 437.)

³ *Miscellany* V. Chap. 2. (Vol. III. 285.)

⁴ *Soliloquy* Part. I. Sect. 1. (Vol. I. 168.)

Hazájában, Angliában, ennek a mellőzésnek érthető okai vannak. Ezek nemcsak politikai természetűek (s mint említettük, kivált levelezéséből derülnek ki), hanem szorosan filozófiaiak is. Gondolkodásának organikus-kozmikus vonása és ugyanakkor művészi szel-leme ugyanis egyaránt távol esett az angol filozófia hagyományos útjától. Kezdetről fogva kívül állónak, idegenszerűnek, egy kissé „misztikusnak“ érezték. Mint ahogy ismeretesen Rousseau nem a tipikus francia gondolkodás képviselője, úgy Shaftesbury sem az angolé. Ehhez járul, hogy művelődési eszményével, az urbanitások és a humánus műveltségnek egymásba olvasztásával szülőhazájában nem mondott voltaképpen gyökeresen újat, hanem már a renaissance óta élő hagyományba kapcsolódott; ugyanakkor pedig ennek az eszménynek elbelsősítésével megelőzte korát, kortársai épp ezt a kimagasló teljesítményét alig méltányolták. Hatása inkább csak követői szűkebb körében érvényesült, és ezen át áramlott az utókorra. Kivált két irányban, s mindkettőben jórészt el is laposodott.

Az egyik irány a *moral sense* elméletét ragadta ki s fejlesztette tovább nyomatékosan az erkölcsnek a vallástól való függetlenítése érdekében; s ezért háttérbe szorítva eszthetikai vonásait, hovatovább ismét intellektuális, utóbb éppenséggel utilitárius bélyeget adott neki. Hutcheson, Ferguson, Butler, a skót iskola, részben Adam Smith képviseli ezt a törekvést, ahol ilyenformán az erkölcs önállóságának bizonyítéka, a sajátos erkölcsi ösztön, végeredményben a deizmus fegyveréül szolgált.

A másik irányban viszont az *internal beauty* tanára építették, de metafizikai jellegéből mindinkább kivetkőztetve lassankint egészen az eszthetikai élvezet, *enjoyment of beauty*, vizsgálatára szorítkoztak benne. Burke, Gerard és Home karolta fel tudvalevőleg ezt a szempontot, ezzel pedig a szépség mibenlétének vizsgálatában multhatatlanul a pszichológiai feltételei iránt való érdeklődés kerekedett felül, olykor éppenséggel szenzualisztikus céllal, s az erkölcs kérdéseit is ebben a vonatkozásban merítették ki. A hatás ebben az irányban mindenesetre tartósabb volt, mint az előbbiben, a múlt század végéig elágazott, s a „beleérzés“ tanában éppúgy felleljük nyomait, mint Guyau vagy Ruskin elméletében az ízlésnek szocializáló és moralizáló rendeltetéséről.

Franciaország ezzel szemben inkább a felvilágosodás úttörőjét méltányolta Shaftesburyben, ebből érthetjük, hogy itt az iránta való lelkesedés csak a felvilágosodás nemzedékében áradt ki s a mozgalom együtt apadt is. Nyilván már Bayle-lel való szoros barátsága, amelyről műveinek számos helye is tanúskodik, útját egyengette ennek a hatásnak.⁵ Az enciklopedisták, azután úgyszólván valamennyien szellemi lekötelezettjei: Montesquieu, D'Alembert, Voltaire, Diderot egyaránt levonja a Shaftesbury-féle szabadságelveknek minden következményét a gondolkodásra, a politikára és a társadalmi berendezkedésre nézve, s a fiziokraták működésével ezek utóbb át-

⁵ A *The Moralists*-ben a szkeptikus Philokles alakját is Bayle-ről mintázták.

áramlanak a gazdasági élet terére is,⁶ úgyhogy bizvást úgy tekinthetünk Shaftesburyre, mint az európai liberalizmus egyik ősére, akinek ezirányú ösztönzései legalább is vetekszenek a Spinozáéval. Kiváltképpen mégis Diderot szegődik szószólójául, még pedig nemcsak a gondolat szabadsága és függetlensége ügyében, hanem eszthetikai szempontból is. Vajjon nem újfent a pythagoreusi-platoni *ἁμολος ἁμολω* elve igazolódik-e abban, hogy a francia felvilágosodás legszellemesebb és leginkább költői lelkületű egyénisége azzal kezdi meg írói tevékenységét, hogy franciára dolgozza át Shaftesburynek első munkáját,⁷ azt, amelyben ez először ragyogtatta az emberi magatartás szépségéről vallott meggyőződését? S egész élete folyamán híven kitart a mellett a művelődési eszmény mellett, amely az erénynek és a szépségnek ebből az egymásba öltéséből következett. Műkritikája is abból a Shaftesburyre oly jellemző felfogásból sarjadzott, hogy az ízlés kérdései szükségképpen a művelődés kérdései, s viszont. S teljességgel a Shaftesbury-féle *Musick of the Passions*⁸ lelki szemléletmódját idézi Rousseau emocionalizmusa és dithirambikus stílusa. A természet eredeti jóságába vetett hite egyenes ágú leszármazottja Shaftesbury kozmikus optimizmusának, csakhogy Rousseau az egyszerűség, a gyöngédség és a magány boldogságával romantizálja azt, ami Shaftesburynél tiszta humanizmusának megnyilvánulása. Különösen a *Nouvelle Héloïse* érdemel e tekintetben említést. E mű közvetlenül kapcsolja össze Shaftesburyt a romantikával, abban is, hogy az eszthetikumot, akárcsak ő, valósággal válósos áhítatba mártja. Azokon a helyein pedig, ahol Rousseau a természetnek az emberi lélekre kifejtett hatását írja le benne, egészen Shaftesbury *Moralistáinak* hangulatát és látomásait árasztja felénk. De a *Savoyai vikárius hitvallása* is erről az érzelmi megegyezésről tanúskodik.

A romantikához azonban Shaftesburytól nemcsak Rousseau-n át visz az út, hanem ezt egyengetik egytől-egyig a németek is. Már Winckelmann újfajta szobrászi szemléletmódja Shaftesburynek azon az alapbelátásán érlelődött, hogy művészi alkotásokat csakis mint a természetet, a természetet viszont csakis szellemileg, „morálisan” szabad nézni. Attól kezdve pedig, hogy Herder „felfedezi” őt, nemcsak filozófiájának látásmódja, hanem a tartalmi is beáramlanak a német gondolkodásba, amelyet erre némiképp már a pietizmus bensőséges szelleme is hajlamosított.⁹ A kanti eszhetika egyetlen pszichológiai mozzanata, az érdektelen tetszés fogalma éppúgy Shaftesbury nyilvánvaló hatásáról tanúskodik, mint ahogy az organikus harmónia fogalma Goethe természetfelfogásában, vagy a „szép lélek”,

⁶ V. ö. Weiser i. m. 511. l.

⁷ Az *Inquiry concerning Virtue an Merit-et Essai sur le mérite et la vertu* címen megjelent 1745-ben Amszterdamban névtelenül.

⁸ *Sens, Comm.* Part. IV., Sect. 2. (Vol. II. 137.)

⁹ Hans Weil: *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*. Bonn, 1930. Cohen (Schriften zur Philos. u. Soziol. Begr. v. M. Scheler hrsg. v. K. Mannheim. Bd. IV.) 37. l.

a *Beauty of a human Soul*, fogalma¹⁰ Schillernek a bájról és a méltóságról szőtt elmélkedésében él tovább. De nem is ez a fogalmak átszarmazásában mutatkozó hatása a legfontosabb, hanem inkább az, hogy ennek az egész kornak lelki magatartásában legfőként éppen az ő szellemi szándékai érvényesülnek. Éppen Schiller személyében futnak össze a különböző e korbeli mozgalmak és törekvések: a klasszikus költészet mértékességi elve az új-humanizmusnak kiváltképpen a görögségen tájékozódott művelődési eszményével, az idealisztikus filozófia szellem-fogalma a romantika genie-kultuszával, s mind valamiképpen Shaftesbury gondolkodásánk irányából termékenyült meg. Azok a fellengős magasztalások tehát, amelyekkel ez időtől kezdve szólnak róla, egyáltalán nem túlzottak: a németek úgyszólván maguknak sajátították ki őt. Ez viszont másrészt megérteti, hogy saját honfitársai gyanakodva tekintenek rá, s idegenszerűségét hangsúlyozzák. Shaftesbury valóban az első azok sorában, akik nemzetük hatalmi akarásával szembehelyezkedve, a költészet pólusáról, az eszmék, az érzelmesség vagy az ironia sugallataival iparkodnak honfitársaikat a szellem égboltjára emlékeztetni. Gyakori jelenség ez az angol életben, máig találkozunk képviselőivel. De vajjon azért, mert ellentétes a tipikus angol magatartással, kevésbé angol-e?¹¹

VIII.

Mindenesetre Shaftesbury költői becsvágyának szolgálhat elégtételül, hogy törekvéseivel a legerősebben éppen költőkön át hatott az utókorra. Schiller és Goethe neve e tekintetben nem áll magában, bár ők sokszor inkább a saját életérzésük igazolását merítették belőle. Rajtuk kívül azonban főként három költő tükrözi félreismerhetetlenül Shaftesbury gondolati hatását is: Pope, Byron és Hölderlin.

Pope tankölteménye *Az emberről* jórészt éppen a Shaftesbury-féle harmónia-fogalom alapján szerkesztett erkölcsi theodicea, amely meggyőződéssel hirdeti, hogy a szellemi érettség magasabb fokán az önző és az önzetlen motívumok maguktól kiegyenlítődnek, valamit végkép erkölcsileg rossznak tartani tehát voltakép csak szűk szemlélet. Bármily száraznak és mesterkéltnek érezzük is ma ezt a tankölteményt, s bármennyire ellaposodott is éppen Shaftesbury eszthetikai lendülete benne, hogy helyet adjon a moralizáló célzatnak: tagadhatatlan, hogy mégis közvetve ezen át hatott leginkább a kontinensen. Voltaire röviddel megjelenése után lefordította, s optimizmusának egyik forrását éppúgy mint a Shaftesbury hatását általában bizonyosan ebben kereshetjük. Nálunk tudvalevőleg Besenyei dolgozta át egy későbbi francia fordítása alapján, s ha Shaftesbury szelleméből valami kevés a magyar életbe is eljutott, az ennek a fordításnak vékony erén át áramlott hozzánk. Így amikor a szeléd

¹⁰ *Sens. Comm. Part. IV. Sect. 2. (Vol. I. 137.)*

¹¹ Ld. a szerző könyvét: *A vándor és a bújdósó*. Budapest, 1941. 2. kiad. Danubia. 57. 1.

erkölsnek szépségéről, szeléd emberségről szól; amikor azt hirdeti, hogy az indulatok „formálják lelkünket, és igen nemesen“, épp ezért közülük „nem is lehet egyet is elfojtani, csak mérsékelni kell őket“; vagy amikor az erkölcsösség velejét az igazi uriságban jelöli meg, abban, hogy valaki „nemesen viszi rendit életének“, mert „egy embertelen Úr, soha nemes nem lesz“: akkor mindebben éppúgy megszólal valami, bár közvetítő közegeken át, a Shaftesbury-féle humanitásból, mint ahogy tőle jövet bármilyen későbbi ösztönzésnél ismerősebbnek érezzük a „nagy minden“, a „nagy rend“, a „belső törvények“ szolamát is, továbbá, hogy érvényesülésével a jó meg a rossz egyensúlyozza egymást, s hogy ami az egyesnek szempontjából rossz, az magasabb szempontból nézve esetleg még igen jó lehet. S vajjon nem Shaftesburynek a szellem elsőbbségéről vallott meggyőződése csillan-e meg előttünk, ha csak egy pillanatra is, amikor az árva magyar poétának ügyetlen, dadogó verseit olvassuk:

Azért Lelkünk fényét szükség éleszeni,
Mert ezt a'sok vérbe el lehet vesztetni.
Próba 's szenyvedéssel nőhet okosságunk,
Gondoljunk, érezzünk, lesz Világosságunk.¹

Popenál és távolabbi hatásánál is számot tevőbb azonban az egyetemes irodalmi fejlődés szempontjából az az ösztönzés, amelyet Byron meritett Shaftesburyból. Lehet különben, hogy ennek is Pope volt a közvetítője, hiszen ismeretes az az elfogultsággal határos bámulat, amellyel Byron éppen a „twickenhami kis fülemüle“ iránt viseltetett. Természetesen ebben az esetben sem annyira gondolatok továbbélését kell keresnünk, mint inkább az alapszemlélet újraéledését: nagy szellemek a századok feje felett meglátják egymást s kezüket nyújtják egymásnak. S az írói magatartás rokonságának ilyenén felismerésében ne tévesszen meg bennünket az, hogy Shaf-

¹ Az embernek próbája 1772. (Kiadta Harsányi J. Régi magyar könyvtár 30. Budapest, 1912. M. Tudom. Akad.) 635—638. vers. — Pope tankölteményének 1803-ból való második, még az elsőnél is jóval szabadabb átültetésében Bessenyei már jobban eltávolodott Shaftesbury szellemétől, inkább a felvilágosodás ismeretes lapos erkölcsi gondolatkészlete körül élénk belöle. Egyébként is még kell jegyeznünk, hogy a legtöbb ezek közt a Shaftesburyre emlékeztető gondolatok közt a XVIII. században már közhely, úgyhogy más forrásból is Bessenyeihez juthatott. Arról, hogy Bessenyei magát Shaftesburyt olvasta volna, nincs adatom, s ebben kiváló Bessenyei-kutatónk, Eckhardt Sándor is megerősített; bár feltehető, hogy valamelyik műve fordításban a kezébe került, hiszen már 1710-től kezdve mindannyit lefordították, ezek a század folyamán nagyon elterjedtek és 1769-ben (utóbb újra 1780-ban) a *Characteristics* teljes fordítása is megjelent. Mégis valószínűbb, hogy itt a Pope utánköltésében éppúgy mint többi művében is a Shaftesbury reminiscenciák inkább közvetett forrásból, a Shaftesburynek is hatása alatt író *Robinet*-nek, kivált pedig Shaftesbury tanítványának, Samuel *Clarke*-nek (franciára is lefordított) műveiből származtak át Bessenyeire. V. ö. Eckhardt Sándor: *Bessenyei és a francia gondolat* (Egyet. Phil. Közl. 43. évf. 1919. 192—220. l.)

tesbury mértékadó elve Byronnál a féktelenség dicsőítésének adott teret; mert ennek a féktelenségnek a motívuma végelemzésben ugyanaz emitt, mint a mértéktartásé amott: az a belső meggyőződés, hogy csakis az a szépség, amely szenvedélyből fakad, lehet igazán eszthetikai. Az egyéniség magát-kielésének, sőt a különködésnek romantikus vágyában pedig ugyanaz a megalkuvást nem ismerő szabadságvágy zeng felénk, mint a klasszikus vetélkedésnek Shaftesburytól felidézett *μηδὲν ἄγαν*-vágyában. S bizonyos, hogy Shaftesbury óta a szabadságnak nem volt lelkesebb híve Byronnál, mert mindkettőjüknél a szabadságvágy a reális élet becsüléséből származott, annak íze érzik is rajta, nem pedig a merő eszmei elképzelés: nem palást volt, amelyet a valóság árnyékaira terítettek, mint a XVIII. század ideológusainak legtöbbjénél, Rousseaut sem véve ki. Szóljunk-e még a byroni természetfestésről, amely mintha egészen a Shaftesbury eszthetikájából szűrődött volna le, amikor egy tájat úgy állít szemünk elé, mint lelki állapotot, mint a nagy mindenség lírai visszhangját? Említsük-e a byroni gúnyt és szatírát, amelynek sarkaikból szinte meglepőleg Shaftesbury finom iróniájának szelleme tekint vissza reánk? Vagy gondoljunk-e Byron aktívizmusára, amellyel a tettet határozottan többre becsüli mindenféle irodalmiságnál? Amikor hévvel felkiált: *Actions, actions and not writing!* — Shaftesbury *Soliloquium*ainak azokat a helyeit idézi emlékeztünkbe, ahol az irodalmiságot csak annak a műveltségnek feltételeként ismeri el, amely nagy tettek végrehajtására készítet, ahol tehát az eszthetikai humanitásnak fölébe helyezi a heroikusát.² Még külső életük körülményeiben is van valamelyes hasonlóság, a születéstől vagy a gentleman-életforma követésétől kezdve politikai állásfoglalásukig, amely azt az érzést kelti, mintha mindkettőjükben egyformán Anglia lelkiismerete szólalt volna meg, vagy éppen ennek a koruk és nemzetük közvéleményével való szembe fordulásuknak elmaradhatatlan következményéig, az Itáliába való menekülésükig. S aki Byron romantikus életének sorsfordulatait ismeri, nem kell-e önkéntelenül is arra gondolnia, hogy ez az élet minden szertelensége és tévedése ellenére is olyan volt, mintha valóban Shaftesbury *virtuoso* eszményét testesítette volna meg? Legalább is ennek az eszménynek „romantikus” célzatait: ezért érezzük benne mindig ott a harmonia tözsomszédságában a tragikumot.

S ugyancsak ezt a romantikus erét szabadítja fel Shaftesburynek — talán még Byronnál is teljesebben — Hölderlin. Az a platóni „isteni megszállottság” (divine enthusiasm), amelyet Shaftesbury épp ezért ismer el jogosnak, mert a kalokagathiára irányul és általa a szépség és az emberség tisztelete a világmindenség rithmusaival összhangban érvényesül az emberben, — ez az „isteni megszállottság” bizonyosan Hölderlinben csapott fel a legmagasabbra Shaftesbury valamennyi adeptusa közül. S ha lelkesült szépségimádata őt is, akárcsak Byront, elragadja olyan tájakra is, amelyeket Shaftesbury már veszedelmeseknek bélyegez, mert mesgyéiken nem tudjuk lelkünk megtisztulását előidézni, akkor végeredményben ebben is

² *Miscellany* V. Chap. 1. (Vol. III. 250.)

csak az ő rejtett inspirációinak engedelmeskedik: kiváltképpen annak, hogy a szellemiség és a szeretet platonizáló eszméit, azaz szemléleteit, ősmintaképeit *αἰτία παραδειγματική* elbensőíti, érzelmileg átfűti, élményszerűvé teszi, vagyis éppen „romantizálja”. Ebből magyarázhatjuk, hogy Hölderlin, a XIX. századnak ez a legigazibb platonistája, még akkor is, amikor a harmóniáról fenkölt himnuszokat zeng, ezt egészen Shaftesbury szerint a belső forma, az *inward form* irányában keresi, vagyis tulajdonképpen Shaftesburyn át platonizál. Ellenállhatatlan nosztalgiáját Hellas iránt is csupán ebben az értelemben foghatjuk fel: vágy ez az emberileg egyéninek és szingulárisnak, az egészen „bensőnek” a műalkotáshoz hasonlóan egyetemesként való kifejezésére. Hellas az esztetikai háttere az egyéniség spontán és szabad kibontakozásának, mert csakis a szépség biztosíthatja a szabadságot, — az a szépség, melynek Hölderlin szerint újra olyan hatékony tényezőjévé kell lennie egész életünknek, aminő a görögség körében volt, — s mert csakis a szabadságban érik az ember teljessé. Többször rámutattak már arra, hogy ennek a görögség-képnek kevés köze van a történeti görögséghez: Hölderlin szemléletét mindenestre egyetemessé tágitotta, de éppen szubjektív jellege miatt egyúttal meg is szűkítette, úgyszólván megfosztotta a konkrét étellel való vonatkozásaitól. Csak egyetlen ponton ágazik bele a valóságba és teremt kapcsolatot vele: az államfelfogása terén, amelyet akárcsak mestere, Shaftesbury, ő is esztetikailag alakít ki, abban a meggyőződésben, hogy az az ember, aki szabadon kifejlődött, egyszersmind a legjobb állampolgár is. Rövid ideig ez a liberális állam, mint ismeretes, valósággá is vált, s éppen Hölderlin korában, a múlt század első évtizedeiben; ahhoz azonban, hogy tartóssá legyen, az kellett volna, hogy a szépség uralma a világon megtudja kötni a szabadság túlkapásait, erről pedig csak költők és filozófusok álmodoztak. S vajjon az egyes embert megváltja-e? Hölderlin tulajdon tragikus sorsa ezt is megcáfolja. A szépséget az élet teljessége érdekében kereste és hirdette, de éppen miatta kellett elszakadnia az élettől, a „holtak birodalmába”, „Hellas lelkéhez” kellett alászállnia, feladván ezzel minden közvetítő kapcsolatot a kozmikus harmoniák és a lélek bensőségének szépsége közt. Az az érzelem, amely eloldódik konkrét tárgyától és az „árnyak” szépségéhez menekül, szükségképpen belesodor az esztetikai elmagánosodásba, ahol létünknek csupán rithmusa lüktet, de nincs melódiája. S a lélek kelyhének, amelybe az istenek kiárasztják hatásukat, éppen egyedi különállása és korlátozott volta miatt előbb-utóbb multhatatlanul, tragikusan össze kell törnie. *Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.*³

³ „Brot und Wein” VII. — Ennek a kozmopolitis esztetikának, amelyről végelemzésben Hölderlinnél (mint egyébként Shaftesburynél, sőt már Plotinnál is) beszélni lehet, metafizikai motívumaira nézve l. Max Scheler úttörő könyvét: *Wesen und Formen der Sympathie*. 2. Aufl. Bonn, 1923. Cohen. 84 sk., 90 sk. 1. A Hölderlinre vonatkozólag mondottak bővebb megvilágítására nézve l. Ernst Cassirer: *Hölderlin und der deutsche Idealismus (Idee und Ge-*

IX.

Ezzel oda térünk vissza, ahonnan a Shaftesbury világképének és humanizmusának értelmezését elindítottuk: a tragikum mindig ott settenkedik a világharmoniák sarkában. Közvetve, európai hatásának nyomait követve, rávilágítottunk ezzel egyszersmind Shaftesbury filozófiájának legszembetűnőbb hiányára is: érzelmi platonizmusának — ahogy fentebb neveztük — elégtelenségére az élet tartós megkötésében. Régóta és többször kifogásolták már, hogy Shaftesbury akkor, amikor az emberi magatartás szabályozására törekszik, nem ismeri a kötelesség fogalmát, hanem e helyett úgyszólván kitér, meghátrál előle az eszthetikai szférába.¹ Ez a vád kétségkívül jogosult, ámde csak akkor, ha valaki a kötelesség etikai alapjára helyezkedik. Vannak azonban életünknek tudvalevőleg másféle szabályozásai is, amelyek nem a kötelesség fogalmából fejtik ki ezeket, mégis egyetemes érvényűeknek mondhatók. Ilyenek magatartásunknak a vallásos megigazulás irányában szerkesztett szabálykönyvei, s ilyet próbált megállapítani maga Shaftesbury is, amikor az ízlés apriori formáira alapozta erkölcsi magatartásunkat. Vajon csakugyan meghátrálás-e ez az erkölcsiségnek sajátos értelme és rendeltetése elől? A baj inkább abban van, hogy Shaftesbury az erkölcsiségnek eszthetikai megkötésével bennfelejtí a tragikum fullánkját az emberi lélekben.

Mert mi sors vár azokra, akiknek ízlése és szelleme annyira kifinomodott, hogy mimózaszerűen összecsukódnak a durvakezű élet érintésére? Nyilván a tragikus összeütközések sora és a pusztulás, aminő jellemzően a Hölderliné volt, vagy pedig az átlendülés az amoralitásba, ahogyan erre a romantika, később Nietzsche adott példát. Ahhoz, hogy az ízlés egyetemesen szabályozza az emberi magatartást, csakugyan a felvilágosodás korának boldog optimizmusában kellene ringatódnunk az emberre, az emberi természetre és lehetőségeire nézve, hinnünk kellene abban, hogy az ízléses emberek idővel, lassan ránevelik majd a többieket nemcsak az erkölcsiség tartalmának, hanem megnyilvánulásának tiszteletére is, s felednünk kellene, hogy a nagy tömegek törvénye minden téren, de különösen az ízlés terén nem a felemelkedés, hanem a lehúzás, az alsóbb színvonalon való kiegyenlítődés. A szellem és az ízlés aránylag mindig ritka tulajdonság, kevesen vannak, akiknek valóban osztályrészük, még azok körében is, akik a szót ajkukon hordják. S éppen, mivel ezekben mindig nagyobb a lelki érzékenység is, belső formáló erejük hamarabb megtorpanhat az élet kíméletlen poröly-

stalt. Berlin, 1924. Cassirer.) 126 sk., 150 sk. 1. — Államfelfogásáról Eduard Spranger szép tanulmányát kell elolvasni: *Hölderlin und das deutsche Nationalgefühl*. (Kultur und Erziehung. 2. Aufl. Leipzig, 1923. Quelle u. Meyer.) 111. sk. 1.

¹ L. Friedrich Jodl: *Geschichte der Ethik*. I. Bd. Stuttgart—Berlin, 1906. Cotta 298. 1. — Wilh. Windelband: *Lehrb. d. Geschichte d. Philos.* 8. Aufl. Tübingen, 1919. Mohr. 425. 1. — Theodor Litt: *Ethik der Neuzeit*. München—Berlin, 1931. Oldenbourg. (Handbuch d. Philos. III.) 49. 1.

csapásai alatt. Az eszthetikai lelkek nem szoktak a sikeres ellenállók közé tartozni, s heroizmusuk is gyakran csak a szenvedés heroizmusa, vagy éppenséggel — papirosheroizmus. Ehhez járulhat más részről nem ritkán az a kínzó tudatuk is, hogy eszthetikai magatartásuk egyéni jellege és kötetlensége miatt azzal, hogy az erkölcsiségnek nem ízlésbeli (pl. szociális) vonatkozásait csökkentik, vagy egyáltalán elhagyják, az élet teljességét és egyensúlyát mégsem sikerül elérniök soha. Az eszthetikai magatartásnak erre a tragikus következményére Kierkegaard figyelmeztetett eddig a legnyomatékosabban.²

De ugyancsak kérdezhetné valaki azt is, hogy mi történik azokkal, akik egyáltalán nem dicsekedhetnek azzal, hogy az ízlésből jutott volna nekik valami, akárcsak csökevényes formában is. Ki vannak zárva ezek az erkölcsiség köréből, útfélen kell hagyni őket? Akkor a humanizmus erkölcsé voltaképpen a leginhumánusabb erkölcs voltna. Sok jó szándék jár gyakran együtt esetlenséggel, mint ahogy az erkölcsi eredmények is nem ritkán gyatra formában jelentkeznek. S vajjon az eszthetikai megjelenés mögött csakugyan mindig nemes érzület és erkölcsi feddhetetlenség lakozik-e? Ebben az esetben a síma udvaronc volna a legerkölcösebb ember. Az esztetikum nem csalhatatlan jegye az erkölcsiségnek. Ha gyökereiben valamiképp összefonódnak is, e két terület mégis sajátos megnyilvánulása ember-voltunknak. Akiket tehát a természet mostohán látott el ízlésbeli adományaival vagy akik helyzetük s körülményeik miatt nem gyakorolhatták ebben magukat, azért még az erkölcsiségnek magas fokáról tanúskodhatnak, sőt éppen ebben az irányban az emberi teljességét is elérhetik. A kiműveltség bizonyosan igen nagy emberi érték, de lelki konfliktusokat általában nem szokott ki egyenlíteni, csupán megvilágítja őket gyökereikben, hogy annál jobban fájjanak. Az egyszerű, műveletlen ember viszont, feltéve, hogy jóakarátú, éppen tevékenységének szükségessége miatt konfliktusoknak is ritkábban van kiszolgáltatva. S bár a művészi lelkületűeknek a problémátlan nyárspolgári erkölcsiség mindenkor föltöbb ellenszenves is, ha feltétlen becsületesség hatja át, emberileg van olyan értékes, mint aminő a *virtuoso*-nak olykor egészen meddő magatartása.

De akkor mi az értelme és a haszna Shaftesbury eszteticizmusának s általában minden humanisztikus erkölcsnek, amely mindenkor eszthetikai erkölcsfilozófia? S mi célja lehet a pusztá történeti érdeken kívül annak, hogy vele itt oly hosszan foglalkoztunk?

Az erkölcsiség mibenlétének vizsgálata, az emberi cselekvés és magatartás rugóinak, irányainak és formáinak felderítése mindenkor a legizgatóbb kérdések egyike volt. Az erkölcsiség maga az ember, még pedig az egész ember, tevékenységének és életmegnyilvánulá-

² V. ö. ehhez Eduard Spranger: *Lebensformen*. 7. Aufl. („Der ästhetische Mensch“ c. fejezetét) Halle a S'. 1930. Niemeyer. 165. sk. 1., továbbá Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. Aufl. Berlin, 1925. Springer. („Die enthusiastische Einstellung“ c. fejezet) 119. sk. 1. — Kierkegaardra nézve 1. a szerzőnek *A mai élet erkölcsé* c. művét. Budapest, 1945. Egy. ny. 85. sk. 1.

sainak valamennyi ágával. Múltán szokták az erkölcsi világot a fizikai mellett mint hatásban, jelentőségben és a problémák sokaságát tekintve terjedelemben is egyenrangú világot emlegetni. Az ember mindig érdekes s ezért azok is, akik vele új szempontból foglalkoztak, mindig számot tarthatnak érdeklődésünkre. Shaftesburyról ez az új szempontú vizsgálat bizonynyal elmondható, ezt eddig is egyértelműleg elismerték. De ma, amikor a kanti kötelesség-ethika formalizmusának ellensúlyozására világsszerte mozgalom folyik az erkölcsiség pszichológiájának, nevezetesen emocionális feltételeinek mélyebb megvilágítására, és ebből egy új tartalmi ethika szerkesztésére, nem lehet időszerűtlen feladat éppen ennek az emocionális ethikának egyik — Szent Ágoston és Pascal mellett — eddig méltatlanul elhanyagolt képviselőjével behatóbban foglalkozni. Annál is inkább, mert gondolati ösztönzései legtöbbször anélkül, hogy ennek tudatában volnánk, a filozófia láthatatlan folyamatosságában és az erkölcsi élet összefüggéseiben is, mélyebbre hatoltak, mint bárkié az emocionalizmus úttörői közül.

Ezen a pszichológiai indítékon kívül van azonban még egy másik olyan ok is, amely időszerűvé teszi a Shaftesburyvel való foglalkozást. A maga korában Shaftesbury nyilvánvalóan útját állni iparkodott esztheticizmusával az erkölcsi elvadulásnak. Említettük, hogy ez a kor a háborúk és a forradalmak kora volt, Európa akárcsak ma, romokban hevert és a fizikai dúlásnál is szörnyűbb hatása volt a lelki téren végbement pusztulásnak. A gyűlölség, a bosszú, a megtorlás szelleme terpeszkedett el a világon s alakította a maga ízlése szerint az erkölcsiség megnyilvánulásait. Nem természetes volt-e, hogy mindezek ellensúlyozására Shaftesbury az ízlés hatalmát hirdette és a jó erkölcsnek emberi szépségére, megnyerő voltára figyelmeztetett? Amikor a prédikáció már nem használ és a pokol minden fenyegető veszedelme sem rettentí vissza többé az embert, hogy természete lealacsonyító húzásának engedelmeskedjék, egy szép taglejtéssel még mindig el lehet érni valamit.

Ma újra ugyanaz a helyzet, csak még kiszélesedett arányokban. A világ — s megint elsősorban az európai világ — egyik legszörnyűbb történeti válságát éli át és ez megint egyúttal erkölcsi válság is. Az erkölcsiség régi kötelékei meglazultak, lépten-nyomon tapasztalhatjuk a lelkiismeret kialvását, helyette pedig felszabadult a lélek alvilágának valamennyi gonosz ösztönű elősdiije. Ahol nyíltan hirdetni merik az erkölcsiség új törvényeként a személyes erkölcsiség ellentétét a közerkölccsel, ott az emberek közötti érintkezésben nem is lehet várni egyebet, mint a gyűlölet erkölcsének felülkerekedését.³ Ahol emberi cselekvéseket nem az érzület vagy a szándék, de még csak nem is a siker alapján ítélnék meg, hanem a lehetőleg minél hangosabb propaganda mutatóványaiból, ott lehet-e csodálkozni azon, hogy a jó ízlésnek nyoma veszett és az erkölcsiség finomabb megnyilvánulásai egészen elparlagiasodtak? S ahol a szórakozásoknak és a sportnak olyan durva formái kaptak lábra, mint aminőket manap

³ L. erre nézve a szerzőnek már id. munkáját: *A mai élet erkölcsje* (kül. „A gyűlölet erkölcsje” c. fejez.) 131. sk. 1.

széltében tapasztalhatunk, s bennük nemcsak a nagy tömegek, hanem a társadalomnak minden rétege, maguk a nők is gyönyörűségüket lelik, ott meglephet-e bennünket, ha az erkölcs és az ízlés mértéke elveszett és az egész élet hangja nyerssé vált?

Nem szépelgésből, nem az eszthéta-lelkűség pusztá bűvöletében történik tehát, ha Shaftesburyhez fordulunk és az ő ösztönzéseiből akarunk meríteni, hanem azért, hogy vele foglalkozva, az ő példászerű ellenállásán megtanuljunk, hogyan tudnók mai életünket durvaságaiból mi is újra kivetkőztetni. A jó ízlés különösen elesett korokban az erkölcsiségnek is hatalmas mementója. Mert ha szerencsétlenségünkre elveszítjük a mértéket önmagunk iránt, akkor minden más dolog iránt is csakhamar el fogjuk veszíteni. *For if unhappily we lose the measure in ourselves, we shall soon lose it in every thing besides.*⁴

(1944. jun.—1945. máj.)

Prohászka Lajos.

⁴ A Letter conc. Enthusiasm. Sect. II. (Vol. I. 12. 1.)

B R E V I A R I U M

A szellem.

Az első ránk váró feladat a *szellem elvont meghatározása*. Azt kell róla mondanunk, hogy a szellem nem valami elvontság, nem az emberi természetből való elvonás eredménye, hanem izig-vérig egyéni, tevékeny, teljességgel élő valami. Tudat, de egyben a tudat tárgya is, és éppen ebben rejlik a szellem létformája, hogy t. i. önmaga a tudásának tárgya is. A szellem tehát gondolkodik, s olyasvalamiről gondolkodik, ami van, és e gondolkodásban az foglaltatik, hogy az a valami van és hogy miképpen van. A szellem ennél fogva tud; tudni pedig annyi, mint tudni egy észszerű tárgyról. Tudata azonban a szellemnek csak annyiban lehet, amennyiben az öntudat. Más szóval: egy tárgyról csak úgy tudhatok, ha ebben a tudásban egyszersmind magam is benne vagyok. A fogalom, amelyet a tárgyról bírok, egyben a magamról való tudással is párosul, hogy t. i. nem éppen ez vagy az vagyok, hanem az, aki arról a tárgyról tud. Tudok egy tárgyról és tudok önmagamról, s a kettőt egymástól nem lehet elválasztani. A szellemnek tehát van valami meghatározott képe önmagáról, arról, ami benne lényeges és ami a természete. Csak szellemi tartalma lehet, s éppen ez a szellemi az ő tartalma és érdeklődésének tárgya. Így jut a szellem valami tartalomhoz. Nem úgy, hogy tartalmát készen találja, hanem önmagát teszi a saját gondolkodásának tárgyává, magamagának tartalmává. A tudás a szellem természete szerint önmagában van, s ebben rejlik a szabadsága.

A szellem természete a saját tökéletes ellentétén ismerhető meg. Mi a szellemet az anyaggal szoktuk szembeállítani. S azt kell mondanunk, hogy miként a nehézségben rejlik az anyag szubstanciája, a szellem szubstanciája a szabadság. Mindenki bizonyítás nélkül is hihetőnek látja, hogy a szellem egyéb tulajdonságai között a szabadság is ott szerepel: a filozófia azonban arra tanít bennünket, hogy a szellem minden egyéb tulajdonsága csak a szabadság által lehetséges, mert a többi mind csak eszköz a szabadság érdekében, s valamennyien csak ezt keresik és ezt hozzák létre. A filozófiai eszmélkedésnek egyik eredménye az a felismerés, hogy a szabadság a szellemnek igazi jellemvonása. Az anyag annyiban súlyos, hogy egy középpont felé törekszik; lényegében összetett valami, csupa részekből áll, amelyek mind egy középpont felé törekszenek, tehát az anyagban nincs semmiféle egység. Csupa egymáson kívül eső mozzanatból áll, amelyek egységüket keresik, tehát a maga eltűntetésére irányul és a saját ellenlábását keresi. Ha ezt elérhetné, nem volna többé anyag, hanem mint ilyen, megsemmisülne. Az anyag

idealitás felé tör, mert az egységben ideaszzerű. A szellem épp ellenkezően, abban áll, hogy önmagában van a középpontja: tehát szintén a középpontja felé törekszik, de ez a középpont benne van önmagában. Az egysége nem rajta kívül esik, mert azt állandóan önmagában találja meg: önmagában és önmagánál létezik. Az anyag szubstanciája rajta kívül van, a szellem ellenben az önmagábanlétezés és éppen ez a szabadság. Mert ha nem vagyok szabad, akkor egy más valamitől függök, ami nem én vagyok, s ez egy külső valami nélkül nem lehetséges. Akkor vagyok szabad, ha sajátmagamnál vagyok.

Mikor a szellem a középpontja felé törekszik, úgy teszi ezt, hogy a szabadságát tökéletesítse. S ez a törekvés lényeges mozzanata. Ha az ember ugyanis azt mondja: a szellem létezik, ennek első sorban az az értelme, hogy a szellem valami kész valóság. Csakhogy tevékeny valóság. Mivolta a tevékenység: a saját maga produktuma, s így ő maga a kezdete is, meg a vége is. Szabadsága nem valami nyugodt létezésben rejlik, hanem annak az állandó tagadásában, ami szabadságának megsemmisítésével fenyegeti. A szellem tisztelte az, hogy saját magát megmutassa, s önmagát a saját tárgyává tegye, hogy tudjon magáról. Tehát önmagáért van. A természet dolgai nem magukért vannak, éppen azért nem szabadok. A szellem kifejezi, megvalósítja magát a saját magáról való tudása szerint. Azért hat, cselekszik, hogy amit magáról tud, az meg is valósuljon. Így hát minden a szellemnek önmagáról való tudásán fordul meg; ha a szellem tudja, hogy szabad, ez egészen más, mint ha erről nem tud. Mert ha ezt nem tudja, akkor rabszolga és megelégszik a szolgassággal, s nem tudja, hogy ez az állapot nem illik hozzá. A szabadság megérzése az, ami a szellemet szabaddá teszi, noha belső mivolta szerint (an und für sich) mindig szabad.

A szellem legközelebbi tudása önmagáról abban az alakjában, ami az emberi individuum, az, hogy érez. Itt nincs jelen semmiféle tárgyiasság. Ilyen vagy olyan a hangulatunk. Ezt az állapotot megkísérlem magamról leválasztani és abból indulok ki, hogy önmagam mintegy kettészakítom. Így az érzelmeimből egy külső és egy belső világ lesz. Egyszersmind ennek az állapotomnak valami sajátos módja lép fel, t. i. az, hogy magamat hiányosnak, negatívnak érzem, ellenmondást érzek magamban, mely azzal fenyeget, hogy feloldódom. Én azonban vagyok, és ezt szembeállítom a tagadásnak, a hiánynak. Fenntartom magamat és töreksem a hiányt megszüntetni, s ilyenkor ösztön vagyok. A tárgy, amelyre az ösztön irányul, ilyenkor a kielégülésem tárgya, a magam egységének helyreállítása. Minden élőnek vannak ösztönei. Így vagyunk természeti lények, s az ösztön általában valami érzéki dolog. A tárgyak, amennyiben az ösztönömmel fordulok feléjük, az integráció eszközei, — általában ez teszi a teoretikus és praktikus alapját. A tárgyoknak illetően szemléletében azonban, amilyenre az ösztön irányul, közvetlenül a külsőben mozgunk és magunk is külsőségesek vagyunk. A szemlélet mindig egyes, érzéki természetű. Ilyen az ösztön is, akármilyen a tartalma. Ez állapot szerint az ember az állattal egyforma, mert az ösztönből hiányzik az öntudat. Az ember azonban tud önmaga

felől, s ez a tény megkülönbözteti őt az állattól. Az ember *gondolkodik*, — a gondolkodás pedig az egyetemes tudása. A gondolkodás által a tartalom az egyszerűbe fordul át, s ezzel az ember maga is egyszerűsödik, t. i. benső, ideális lesz. Sőt, én magam vagyok a benső, az egyszerű, s az által, hogy a tartalmat ebbe az egyszerűbe teszem, lesz általam ideális.

Ami az ember reálisan, annak ideálisnak kell lennie. Az által, hogy a reálisról, mint ideálisról tud, megszűnik pusztán természeti lény lenni, aki csak közvetlen szemléleteinek és ösztöneinek, illetve ezek kielégítésének és produkálásának van kiszolgáltatva. Hogy ezt tudja, következik be az, hogy ösztönei elé gátat emel: az ideálist, a gondolatot odaállítja az ösztöntörekvés és kielégülése közé. Az állatnál a kettő egybeesik: önmagától sohasem szakíthatja szét ezt az összefüggést. — csak a fájdalom vagy a félelem következtében szakadhat az meg. Az emberben azonban élhet az ösztönös vágy anélkül, hogy kielégítették: mikor ösztöneit megakasztja vagy futni hagyja, célok szerint cselekszik, vagyis az egyetemes szerint határozza meg magát. Azt kell meghatározni, milyen célt ismerjen el érvényesnek: magát az egészen általánost is céljává teheti. Ami ebben determinálja őt, azok a képzei arról, hogy micsoda ő és hogy mit akar. Ebben rejlik az ember önállósága, hogy t. i. tudja, mi determinálja őt. Így az egyszerű fogalmat is céljává teheti, pl. a magapozitív szabadságát. Az állat képzeiiben nincs semmi ideális, valóságos, ezért hiányzik belőle ez a benső önállóság. Mint élő lény, az állat is lehet a saját mozgásának forrása, de a külső nem indítja meg, ha ennek az ingere még nincsen benne: ami a bensejének nem megfelelő, az az állatra nézve nem létezik. Az állat önmagából kettőtízteti meg önmagát: nincs akarata, s a gátlást nem veszi észre. Ami ingerli, az benne kezdődik el és egy immanens kivített tételez fel. Az ember azonban nem azért önálló lény, mert a mozgás benne kezdődik, hanem azért, mert a mozgást meg tudja akasztani és ezzel a maga közvetlen tárgyhoz kötöttségét és természetességét megtöri.

Az ember természetének gyökerét az a gondolat alkotja, hogy ő egy *Őn*. Az ember mint szellem nem közvetlenül tárgyhoz kötött, hanem lényegében önmaga felé visszafordult lény. Ez a közvetítő mozgás a szellemnek lényeges mozzanata. Tevékenysége a közvetlenségen való túlhaladásban rejlik, annak a tagadásában és vele az önmagához való visszafordulásban. A szellem tehát az, amivé önmagát a tevékenysége által teszi. Csak az a szubjektum és reális valóság, ami önmagához visszatért. A szellem csak úgy létezik, mint ennek a tevékenységnek eredménye. Ennek megértésére a mag példájához fordulhatunk. A növény élete vele kezdődik, ámde ő maga a növény egész életének az eredménye is: a növény azért fejlődik, hogy a magot önmagában létrehozza. Az életnek azonban abban van a tehetetlensége, hogy a mag az egyednek kezdete is, meg egyúttal az eredménye is, mely mint elindulás és célhozjutás különbözik ugyan és mégis ugyanaz: az egyik egyednek produktuma és a másiknak kezdete. A két oldal épp úgy különbözik rajta, mint az egyszerűség formája a gabonában és a fejlődés menete a növényen.

Közelebbi példa lehet, minden individuum úgy, ahogyan önmagában van. Az ember csak képzés, fegyelmezés által az, aminek lennie kell: közvetlen létében csupán lehetősége annak, hogy értelmes és csak a meghatározottsága: az erkölcsi kell van meg benne arra, hogy szabad lehessen. Az állat egy-kettőre elkészül a képzésével, de ez egyáltalában nem tekinthető a természet jótéteményének az állattal szemben. Növekedése csupán mennyiségi erőgyarapodás. Az ember azonban kénytelen önmagát azzá tennie, amivé lennie kell; mindent magának kell megszereznie, éppen azért, mert szellem; a természetet le kell magáról ráznia. A szellem tehát az ő saját maga tevékenységének az eredménye.

A legfenségesebb példát magának, Istennek a természete nyújtja: ez valójában nem is példa, hanem maga az egyetemes, az igaz, aminek minden más éppen a példája. A régebbi vallások is szellemnek nevezték ugyan az Istent, de ez akkor csak név volt, amit nem tudtak úgy felfogni, hogy a szellem természetét meg is tudták volna maguknak magyarázni. Először a zsidó vallásban találkozunk a szellem egyetemes képzetével. A keresztyénségben azonban Isten mint szellem nyilvánkozik meg, és pedig először is atya, hatalom, elvont egyetemes valami, ami még rejtve van, másodsor pedig önmagának tárgya, önmagának egy másik alakja, a saját megkettőzése, t. i. a fiú. Önmagának ez a mássa azonban épp oly közvetlen, mint önmaga: tudja, hogy ő maga van benne és önmagát szemléli benne, — s éppen ez a magáról való tudás és ez a magamagát szemlélés harmadik mozzanataként maga a szellem. Ez azt jelenti, hogy az Egész a szellem, önmagában egyedül sem az egyik, sem a másik nem. Az érzés módján kifejezve Isten az örök szeretet, ami annyi, mint a másikat saját magaként tekinteni. A keresztyén vallás e három alakúság által áll magasabban, mint a többi vallások. Ha ez nem volna meg, lehetséges, hogy a gondolat más vallásokban többet találna. A Szentháromság benne a spekulatív mozzanat, s ez által találja meg benne a filozófia is az ész ideáját.

A legközelebbi lépés az, hogy most már a szellemet, amelyet lényegében az önmagáról való tudatnak fogtunk fel, alakulásában tovább ne, mint az egyes emberi individuumot vegyük szemügyre. A szellem lényegileg individuum, azonban a világtörténet mozgalmában nem mint egyessel, s nem is mint önmagára korlátozott és a maga praktikus individualitására visszaforduló létezővel találkozunk vele. A szellem a történetben olyan individuum, amely egyetemes természetű; de mégis meghatározott valami, t. i. nép általában, és az a szellem, amellyel a történet filozófiájában van dolgunk: a *népszellem*. A népszellemek ismét különböznek egymás közt amaz elképzelés szerint, amelyet magukról alkotnak, valamint a felszínesség és a mélység szerint, amelyben megalapozzák azt, amit szellemük gyanánt fognak fel. Az erkölcsi jog a népeknél a szellemnek önmagáról való tudata: ebben a fogalomban fonódik egybe az, amit a szellem magáról vall. Tehát a szellemtől való elképzelés az, ami a történetben realizálódik. Amit a szellem önmagáról tud, attól függ a nép tudata, s a végső tudat, amire eljut az, hogy az ember szabad. A szellem tudatának a világban kell kifermálnia, s ennek a rea-

lizálódás nyersanyaga és talaja nem egyéb, mint az egyetemes tudat, egy népnek a tudata. E tudat magába zárja és irányítja a nép-jogrendszerét, erkölcsét és vallását. E tudat zárja magába egy népszellemének szubstanciáját még akkor is, ha a nép egyedei mit se tudnak róla, hiszen ott áll ez előfeltétel gyanánt mindegyikük mögött. Olyan ez, mint valami szükségyszerűség: az egyén ennek a levegőjében nevelkedik, másról nem is tud. Mégse pusztán nevelés ez és nem is a nevelés terméke, hanem éppen ez a tudat fejlődik ki az egyénből, amit nem úgy tanul rá önmagára, hiszen az individuum ebben a szubstanciában létezik. Ez az egyetemes szubstancia nem azonos a világgal; a világi tehetetlen vele szemben. Egy individuum se tud kiszabadulni e szubstancia öleléséből: különbözhet ugyan más egyes individuumoktól, de nem válhat el a népszellemtől. Szellemesebb lehet, mint sokan mások, de nem múlhatja felül a népszellemet. Sőt, csak azok a szellemes emberek, akik tudatában vannak a népszellemnek és ahhoz tudnak igazodni. Ezek egy nép nagy emberei, akik népüket az egyetemes szellem szerint irányítják. [A történetben tehát] az egyének eltűnnek a számunkra és csak úgy jöhetnek szóba, mint akik valósággá tették azt, amit a népszellem akar. A történet filozófikus szemléletében nem szabad ilyen kifejezéseket használni, mint „egy állam nem ment volna tönkre, ha lett volna ott egy ember, aki stb.“ Az egyének eltűnnek az egyetemes szubstanciális mozzanat mögött, viszont ez maga teremt olyan egyéneket, amilyenekre célja elérésére szüksége van. Az egyének azonban nem akadályozhatják meg, hogy megtörténjék az, aminek történnie kell.

A népszellem lényegileg egyben különös, de egyben egyúttal az abszolút egyetemes szellem is. — mert a szellem Egy. A világszellem a világnak a szelleme, úgy, ahogyan az emberi tudatban kifejti magát. Az emberek úgy viszonylanak ehhez, mint egyes az egészhez, amely az egyesnek szubstanciája. A világszellem pedig az isteni szellemhez igazodik, amely az abszolút szellem. Amennyiben Isten mindenütt jelenvaló, jelen van minden egyes emberben is és megjelenik azok tudatában. S ez a megjelenése a világszellem. Egy sajátos nép sajátos szelleme elpusztulhat, de ez a szellem egy láncszem a világszellem folyamatában, s ez az egyetemes szellem nem pusztulhat el. A népszellem ily módon az egyetemes szellem különös alakban. Az egyetemes szellem fölője emelkedik, de amennyiben létezik, megvan ez a különös formája: a konkrét léttel, az egzisztenciával megszületik a különbözőség is. A népszellem különbözősége tudatának abban a módjában és szokásában rejlik, ahogyan a szellemről vélekedik. Köznapi nyelven azt szoktuk mondani: ennek meg ennek a népnek ilyen, meg ilyen képze van Istenről, ilyen a vallása, ilyen a jogrendszere, s az erkölcsről ilyen fogalmakat alkotott magának. Úgy nézünk ezekre, mint valami külsőleges dolgokra, amiket egy nép megszerzett magának. De már felszínes szemléletre is észrevesszük, hogy ezek a dolgok szellemi természetűek és a valóságban nem is lehetnek mások, mint amilyen az a szellem, mely tulajdonképpen a szellem tudata a szellemről.

Ez a tudat azonban, mint már mondtuk is, egyben öntudat. Így kerülhetünk bele abba a balhitbe, hogy a szellem tudata az a tudat, amelyet én magamról, mint időbeli individuumról formálok. A filozófiai gondolkodás nehézsége abban rejlik, hogy a legtöbb ember erre a tudatra gondol és ez nem egyéb, mint az egyén empirikus exisztenciájának a tudata. A szellem pedig a szellem tudatában szabad: ez által túlemelkedik az idői, korlátolt exisztencián és kapcsolatba jut a tiszta lényeggel, mely egyben a saját lényege is. Ha az isteni lényeg nem az ember és a természet lényege volna, akkor olyan lényeg volna, amely semmi se volna. Az öntudat tehát filozófiai fogalom, amely csak a filozófiai kifejtés rendjén juthat el teljes meghatározottságához.

(A világtörténet filozófiája c. műből, II, 1, b.)

Hegel G. F. W.
(Szánthó Tamás fordítása)

Pascal Gondolataiból.

1.

Képzeljünk el egy csomó láncokra vert, halálra ítélt embert. Egy részüket minden nap megfojtják a többiek szemeláttára. A megmaradtak a maguk sorsát látják társaikéban; fájdalommal és reménytelenül tekintenek egymásra és várják, míg rájuk kerül a sor. Ez az emberi élet képe.

2.

Mikor rágondolok, milyen kicsiny az én életem, amit elnyel a megelőző és az utána következő örökkévalóság, milyen kicsi az a hely, amit elfoglalom, sőt az is, melyet szememmel átfogok és amely elvész a tér határtalan végtelenségében, amiről nem tudok és ami rólam nem tud, elrémülök és meglepődöm rajta, miért vagyok inkább most, mint máskor, mert nem látok ebben semmi eszemmel megfoghatót. Ki küldött ide? Kinek a rendeletére és elhatározására jelöltetett ki számomra ez a hely és ez az idő?

3.

A végtelen térségek örökös hallgatása elrémit.

4.

Az ember nádszál, a leggyöngébb a természetben. De gondolkodó nádszál. Az egész világegyetemnek nem szükséges ellene fegyverkeznie, hogy összezúzza: egy kis pára, egy vízcsepp elég rá, hogy megölje. De ha a világegyetem összezúzná, akkor is nemesebb maradna gyilkosánál, mert ő tudja, hogy meghal, és hogy milyen előnye van fölötte a világmindenségnek, hanem a világmindenség erről mit se tud.

Tehát a gondolkodás minden mi méltóságunk. Ennek kell bennünket felemelő érzéssel eltölteni, nem a térnek vagy az időnek, amit nem tudunk egészen betölteni. Munkálkodjunk hát a jó gondolkodás érdekében: ez az erkölcs alepelve.

5.

Nem a térben kell méltóságomat keresnem, hanem gondolkodásom helyes rendjében. Nem volna többem, ha egész nagy földterületek lennének az enyéim, mert a térben a világegyetem magába zár és elnyel, mint valami pontot, de a gondolattal én zárom magamba őt.

Azokon az életsorokon, amelyeken a világ szerint legkönnyebb az élet, az Isten szerint való élet a legnehezebb; s megfordítva. Mi sem nehezebb a világ szerint, mint a hitnek élni; mi se könnyebb ennél az Isten szerint. Mi se könnyebb a világ szerint, mint nagy hivatalban és nagy vagyonban élni, s nincs nehezebb, mint ebben élni az Isten szerint úgy, hogy ne törődjön vele az ember és ne leljen benne a kedvét.

(H. N. J. fordítása)

TARTALOM.

A filozófia szabadsága. <i>Földes-Papp Károly</i> -tól	3
Egy magyar filozófiai forradalom tragédiája. <i>Horkay László</i> -tól	14
A kétarcú ember. <i>Simon Péter</i> -től	23
Shaftesbury. <i>Prohászka Lajos</i> -tól	35
A szellem. <i>Hegel G. F. W.</i> -től	73
<i>Pascal</i> Gondolataiból	79

A Szegedi Egyetem Filozófiai Intézetének kiadványai:

<i>Földes-Papp Károly: A megismerés tragikuma</i>	20.—	Frk
<i>Horkay László: Hegel phaenomenológiája</i>	15.—	„
<i>Berky Imre: Scheler bölcselete</i>	12.—	„
<i>Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia. (K. Jaspers filozófiája)</i>	4.—	„
<i>Nagy Sándor: Kemény Zsigmond és az erkölcsi világ . . .</i>	4.—	„
<i>Pfeifer Vilmos: Magyar filozófusok a XVIII. sz. végén .</i>	4.—	„
<i>Sebestyén János: Marx és Spann</i>	4.—	„